المكتبة الفلسفية

فريدريك هيجل

الأعمال الكاملة

محاضرات فلسفة الدين

الحلقة السادسة

ديانة الجمال والدين المطلق

ترجمة

مجاهد عبد المنعم مجاهد

مكتبة دار الكلمة
LOGOS



الأعمال الكاملة
محاضرات فلسفة الدين

الحلقة السادسة

ديانة الجمال والدين المطلق

ترجمة وتعليق
مجاهد عبد المنعم مجاهد



ديانة الجمال والدين المطلق

ترجمة

مجاهد عبد المنعم مجاهد



القاهرة - مصر
4 شارع حجاج من فريد الأطرش- عين شمس الشرقية
ت / 4914276
www.elkalema.com
Info@elkalema.com
رقم الإيداع : 10574 / 2002
ISBN :977- 6010 - 82 - 2
Published in 2003

المحتويات

(٢)

ديانة الجمال

إن ديانة الجمال هذه - كما أشرنا من قبل - يجري تبينها في شكل قائم محدد في ديانة اليونانيين وهي ديانة - في كلا جانبيها الباطني والخارجي - تتبدى لنا مع قدر لا متناهٍ من المادة التي لا تُسْتَنْفَد، والتي إزاءها يتلبث المرء مسروراً بفضل جاذبيتها التعاطفية ولطافتها وسحرها. وعلى أي حال فإننا لا نستطيع هنا أن ننفذ إلى التفاصيل، بل يجب أن نقصر أنفسنا على الخصائص الماهوية لفحواها أو تصورها.

وهكذا يجب علينا (أ) أن ننوه بفحوى أو تصور التفكير الديني، ثم (ب) ننظر في الشكل الخارجي لما هو (إلهي) فيها، و(ج) وشكل عبادتها على أنه حركة الوعي الذاتي في علاقته بقواها الماهوية.



(أ)

التصور العام أو الفحوى



إن الخاصية الأساسية هنا هي الذاتية باعتبارها (القوة) التي تُحَدِّد ذاتياً - وهذه الذاتية والقوة الرشيدة التي لدينا قد التقينا بهما من قبل على شكل (الواحد) الذي لم يتحدد بعد داخل (نفسه هو) والذي غايته - كما يتبدى في مجال الواقع - هو على هذا أشد الأمور الممكنة تحدداً. والمرحلة التالية - الآن - هي أن هذه الذاتية، هذه القوة الرشيدة، أو الحكمة القوية تتجزأ داخل ذاتها. وهذه المرحلة - من جراء هذا وحسب - هي - من جهة - التدنّي بالكلية، التدني بالوحدة التجريدية والقوة المتناهية إلى حالة التحديد داخل دائرة التجزئية وإن كانت - من جهة أخرى - تتضمن في الوقت نفسه رفع الفردية المحدودة للغاية الواقعية لتقف في مواجهة الكلية. وفي إطار الجزئي فإن ما يظهر نفسه هنا هو كلّ هذه الحركات، وعلى هذا فإن هذا هو الخاصية العامة لهذه المرحلة. وعلينا بعد ذلك أن ننظر في واقعة أنه من جهة فإن الفحوى المحددة، محتوى (القوة) الذاتية التحديد والذي هو محتوى بفضل أنه موجود في عنصر الذاتية يجعل نفسه ذاتياً داخل ذاته. وهنا نجد بالفعل الغايات الجزئية، وهي تجعل نفسها ذاتية حتى تنطلق على أساس منها، ومن ثمّ نحصل على مجال محدد يتألف من عدد من الذوات الإلهية الجزئية. إن الذاتية - كغاية - إنما تتحدد ذاتياً، ومن ثم فإن لها اصطباغها التجزئي فيها - إنه اصطباغ تجزئي - في الواقع - على هذا النحو في شكل تباينات قائمة عينية توجد على نحو ما يوجد العديد من الأشكال الإلهية. وإن الذاتية في ديانة السمو أو الرفعة لها من قبل غاية محددة ألا وهي الأسرة، الأمة. لكن هذه الغاية والتي لا تتحقق إلا طالما أنها وحسب تخدم (السيد) لا يجري إهمالها. وبمقتضى هذا الاقتضاء الأخير الذي يتضمن إلغاء الروح الذاتية إلى المدى الذي تهتم به الغاية المحددة، فإن هذه الغاية تصبح غاية كلية. وهكذا - من جهة - إذا كانت الذاتية من خلال تجزؤ الذاتية الواحدة إلى تعددية من الغايات سوف تنحط

إلى حالة التجزئية فإن التجزئية - من جهة أخرى - تنتصب ضد الكلية، وهذه التباينات بهذه الطريقة تصبح هنا تباينات إلهية، كلية. وهذه التجزئية للغايات هي - هكذا - التجمع للكلية التجريدية وفردية الغاية - هي الوسيلة السعيدة. وهكذا نجد أن هذه التجزئية تشكل محتوى الذاتية الكلية، وإلى المدى الذي تطرح نفسها في هذا العنصر فإنها تعطي لنفسها شكلاً ذاتياً باعتبارها ذاتاً. وبهذا فإننا نلج إلى مرحلة أخلاقية حقة، وذلك لأنه إذا كان لدينا نفاذ (إلهي) فإن العلاقات المحددة (للروح) في شكل فعلي وعندما يحدد ذاته بمقتضى الوحدة الجوهرية فإنه يتوفر لدينا ما هو أخلاقي. وفي الوقت نفسه فإن الحرية الحقيقية للذاتية تتأتى أيضاً إلى الوجود، لأن المحتوى المحدد هو شئ يمتلكه الوعي الذاتي المتناهي مع (إلهه). إن (إلهه) يكف عن أن يكون (فيما وراء) ويكون له محتوى محدد هو في جانبه المحدد يرتفع إلى الماهوية، ومن خلال الإلغاء والاستيعاب للفردية المباشرة أو التفردية المباشرة قد أصبح محتوى قائماً من الناحية الماهوية.

وكما هو الحال بالنسبة للعنصر المكوِّن كعنصر مُكَون فإن المحتوى أي المبدأ الجوهري على نحو ما يتبدى في السياق هو مجرد العقلانية، مجرد حرية (الروح)، مجرد الحرية الماهوية. وهذه الحرية ليست هوى، ويجب تمييزها بوضوح عنه، إنها حرية ماهوية، حرية جوهرية، إنها الحرية التي هي في تحديداتها تحدد ذاتها. ولما كانت الحرية باعتبارها تقوم بتحديد ذاتها هي المبدأ أو أساس هذه العلاقة، فإن ما لدينا هنا هو العقلانية العينية التي تشكل المبادئ الخلقية الماهوية.

وتلك الحرية هي مجرد هذا أي الرغبة أو الإرادة في ذاتها وحدها دون ما عداها، لا الرغبة في أي شئ آخر سوى الحرية، وإن العنصر الشكلي للتحدد الذاتي يتغير تغيراً كاملاً في المحتوى، إنه فكرة لا يمكن تطويرها هنا أكثر.

وبينما تشكل الأخلاقيات الأساسي الماهوي، نجد أنه مع هذا إن ما يتأتى أولاً هو الأخلاقيات في طابعها المباشر. إنها العقلانية السابق الإشارة إليها على أنها الكل المطلق أو العام المطلق، وأنها لا تزال في شكلها غير

الشخصي أو شكلها الماهوي. وإن العقلانية ليست بعد ذاتاً واحدة، ولم تترك بعد الوحدة البكر التي بها تكون الأخلاقيات، وترفع ذاتها إلى وحدة الذات، أو بكلمات أخرى، لم تنغمر في ذاتها.

إن الضرورة المطلقة والتجسد الإنساني الروحي لا يزالان منفصلين. والتحددية - وهذا حق - تنطرح بطريقة عامة، لكن هذه التحددية هي - من جهة - مجردة، وهي - من جهة أخرى - تُترَك حرة لتتخذ تحددية في أشكال متكشفة ولا يتم بعد ردها ثانية إلى تلك الوحدة. وإذا كان يجب ردها ثانية فإن هذا يستند إلى الظروف التي تكون التحددية قد طورتها في تعارض أو تناقض لا متناه - كما في (ديانة السمو أو الرفعة) - وهي تتزايد إلى أن تصبح لا متناهية، فمنذ وصولها إلى هذا الحد وحده فإنها تصبح في الوقت نفسه قادرة على الحصول على الوحدة في ذاتها.

إن الضرورة المطلقة والتجسد الإنساني الروحي لا يزالان منفصلين. ومن الحق أن التحددية إنما يجري طرحها بشكل عام، لكن هذه التحددية هي - من جهة - مجردة، وهي - من جهة أخرى - متروكة حرة في أن تتخذ تحددية في أشكال مُتَكَشِّفة، وهي لم ترتد بعد إلى تلك الوحدة. وإذا كان يجب أن ترتد ثانية إنما هو أمر يرجع إلى الظرف من أن التحددية قد تطورت إلى تعارض أو تناقض لا متناه - كما هو حادث في (ديانة السمو أو الرفعة) - وهي تتزايد إلى أن تصبح لا متناهية، وذلك أنه عندما تصل فقط إلى هذا الحد فإنها تصبح - في الوقت نفسه - قادرة على أن تنال الوحدة في ذاتها. إن الدائرة الكلية للآلهة - وهي تتخذ شكلاً محدداً - يجب هي نفسها أخذها ووضعها داخل مجال الضرورة كما لو كان الأمر أمر بانثيون وهو هيكل مجمع الآلهة، ولكنه قادر على هذا وحسب، وهو وحسب جدير بنيل هذا، عندما يكون تكشفه وتنوعه قد اتخذا طابعاً عاماً في التباين (البسيط). وإلى أن يحدث هذا يكون ملائماً لذلك العنصر، ومن ثم يكون في هوية مع ذاته. إن الأرواح المختلفة يجب تصورها على أنها (الروح) على نحو أن الروح تنتصب في تمايز على أنها تمثل طبيعة هذه الأمور الكلية على نحو ماهوي.

٢ - ولما كانت وحدة الضروري لم ترتد بعد إلى النقطة القصوى للذاتية

اللامتناهية، فإن التحددات الروحية والخلقية الماهوية تظهر على أنها منفصلة أو يقع التحدد خارج التحدد الآخر، والمحتوى هو الإمكانية الأكملُ، ولكن أجزاءه المكوِّنة تكون منفصلة مفككة.

وفلسفة الأخلاق يجب أن تتميز عن الأخلاقيات وعن فلسفة الأخلاق على نحو ما فهمها اليونانيون، وفلسفة الأخلاق بصفة عامة مقصود بها ذاتية فلسفة الأخلاق، تلك الذاتية التي يمكن أن تعطي سرداً لمبادئها ولها قصد أخلاقي، لها تصميم وهدف أخلاقيان.

والأخلاقيات هنا هي وحسب (الوجود) الجوهري، (الوجود) الحق لما هو خلقي، ولكن ليس بعد معرفتها. وطالما أن المضمون الموضوعي هو موضع النظر فإن هذا يعني أنه وحسب لأن ذاتية واحدة، التأمل الجزئي في النفس، ليست ماثلة بعد - وبفضل هذه الحقيقة وحسب - فإن المحتوى الخلقي ليست له أي عنصر ارتباطي فيه، فإن أساسه إنما يتشكل من القوى الروحية الماهوية، القوى الكلية للحياة الخلقية، وأساساً الحياة العملية، الحياة في (الدولة)، وبالإضافة إلى هذا: العدالة، الشجاعة، الأسرة، الأيمان، الزراعة، العلم، وهكذا دواليك.

ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بحقيقة أن ما هو خلقي ليست له علاقة باطنية وهو يتبدى في هذه الأشكال الجزئية أن الاحتياج الآخر للارتباط ألا وهو ما هو طبيعي يبدو على أنه شئ متعارض مع هذه القُوَى الروحية. وإن تحديد المباشرية، التي فيها هذا الشرط المنفصل على أنه نتيجته يتضمن الفكرة الأبعد وهي أن القوى الطبيعية، السماء، الأرض، الأنهار، انقسام الزمن، تبدو متعارضة مع القوى الروحية.

٣ - وإن الشكل الأخير للتحدد هو الخاص بالتناقض بين الوعي الذاتي الماهوي والوعي الذاتي المتناهي، بين الروح الماهوية والروح المتناهية. وفي هذه التحددية فإن شكل التجسد الخارجي الطبيعي للذاتية يتأتى في موضع النظر، فإن الشكل الخارجي الطبيعي يجري تخيله من خلال الوعي الذاتي على أنه شئ إلهي، وهو الألوهية - بالتالي - تنتصب ضد الوعي الذاتي.

(ب)

الشكل الخارجي
لما هو إلهي



(١)

صراع ما هو روحي
وما هو طبيعي



لما كان التحديد الأساسي هو الذاتية الروحية، فإن قوة (الطبيعة) لا يمكن أن تعد على أنها هي القوة الماهوية بمقتضى قيمتها الذاتية. ومع هذا فإنها قوة من القوى الخاصة وباعتبارها الأكثر مباشرة فإنها الأولى بالنسبة لأولئك الذين من خلال تنازلهم تصدر القوى الروحية الأولى في البدء. لقد رأينا طبيعة قوة (الواحد)، وكيف أن سموه (هو) الحقيقي والفعلي يصدر في البدء من الخلق. هذا المبدأ الأساسي الواحد، باعتباره نفس (المطلق) هو المطلوب هنا. ومن ثم فإن نقطة الانطلاق هنا قائمة داخل مجال ما هو طبيعي على نحو مباشر، والذي لا يستطيع في هذه المرحلة أن يظهر كما لو كان (الواحد) قد خلقه. وإن الوحدة التي فيها تستقر هذه الأشكال الخاصة لقوى (الطبيعة) ليست روحية، بل هي - بالعكس - وحدة طبيعية ماهوياً، هي عماء أو سديم أو فوضى في الواقع.

إن الشاعر اليوناني هسيود يتغنى قائلاً: "ولكن أولاً وقبل كل شئ كان السديم" (أصل الآلهة، الكتاب الخامس، ص ١١). والسديم هكذا هو نفسه شئ مطروح، ولكن الفاعل الذي يطرح الأمر لم يُذكَر لنا مَن هو. وكل ما يقال هو أن السديم تأتَّي إلى الوجود. وذلك أن المبدأ الأساسي هنا ليس النفس بل بالأحرى اللانفس، الضرورة، وكل ما يمكن أن يقال عنها أنها موجودة. إن السديم هو الوحدة المحركة لما هو مباشر، ولكنه هو نفسه ليس ذاتاً بعد، ليس التجزّؤ، ومن ثم فلا يقال عنه إنه يتولد، ولكن أنه وحسب يتأتَّى إلى الوجود ذاته، ومن ثم فإن هذه الضرورة تتأتى للوجود بدورها من هذا السديم، أي الأرض الممتدة المتسعة، ظلال من تارتاروس ليل الأربوس [1] أو الليل، العنصر السالبي إله الحب اليوناني وهو العنصر الفعال الذي يقوم بعملية التوحيد. والعناصر الجزئية هي نفسها الآن منتجة، إن الأرض تنتج السموات من نفسها، وهي تولّد التلال بدون أن

(١) إله الظلام المتولد من السديم وأخو الليل (المترجم).

تثمر الحب، وبلاد بنط [٢] البعيدة، ولكن عندما تتحد مع السماء تحمل بإله المياه عند اليونان، وحكامها. والأرض تولّد أيضاً قوى (الطبيعة) على النحو الذي تكون عليه، بينما الأطفال الأوائل والأشياء الطبيعية نفسها توجد على أنها ذوات. ومن ثم فإن الأرض والسماء هما القوى التجريدية التي وهي تثمر نفسها تتسبب في مجال الأشياء الجزئية الطبيعية حتى تتأتى إلى الوجود. والطفل الأصغر هو كرونوس الغامض. والليل، وهو اللحظة الثانية، يوجد كل هذا الذي من الجانب الطبيعي له لحظة السلب داخل ذاته. وثالثاً فإن هذه الأشكال الخاصة تتحد في علاقة تبادلية وتنجب ما هو إيجابي وما هو سلبي. وكل هذه الأمور يجري قهرها فيما بعد على يد آلهة الذاتية الروحية، وإن آلهة الأرض وحدها تظل في شكل القدر أو المصير وهي تمثل الجانب الطبيعي.

إن القوة الأولية تلك التي تحكم هذه الدائرة من القوى الطبيعية هي التجريد بصفة عامة والتي منها ظهرت، وقد ظهر الإله أورانوس وطالما أنه هو القوة على أنه لا يطرح إلا تجريده هو فحسب، إذن فإن ذلك التجريد هو وحده هو الذي له قيمة صادقة، إنه يُقصي أطفاله. لكن النسل الرئيسي (للسماء) هو (الزمن) الملتبس، وهو أصغر الأطفال. وهذا الطفل يقهر أورانوس من خلال مكر (الأرض). إن كل شئ هنا هو في شكل غاية ذاتية، والمكر هو سلب القوة. ولكن طالما أن القوى الجزئية الخاصة تجعل من نفسها حرة وتشيد من نفسها فإن أورانوس يسميها باسم يوحي بالعقاب، إنه يسميها (الجبابرة) وهم الذين سيقضي بهم فعلهم السيئ إلى توقيع الانتقام عليهم.

وهذه القوى الطبيعية الجزئية، تتشخصن أيضاً، لكن هذا التَشَخْصُن - إلى المدى الذي فيه يكون الأمر مهماً - هو تشخصن مصطنع وحسب، لأن محتوى إله الشمس - على سبيل المثال - أو محتوى إله البحر هو شئ طبيعي، وليس قوة تفوق الطبيعة. وهكذا نجد أنه إذا ما جرى عرض

(٢) بلد قديم في الشمال الشرقي من آسيا الصغرى (المترجم).

إله الشمس على شكل إنساني على أنه حي فإن ما لدينا هو الشكل الأجوف للتشخصن. إن إله الشمس ليس إلهاً للشمس، كما أنه ليس الشمس - الإله (إن اليونانيين لم يعبروا إطلاقاً عن أنفسهم على هذا النحو)، وإله البحر ليس إله البحر على النحو الذي به يتمايز الإله وما يحكمه عن بعضهما البعض، بل الأمر بالعكس فإن هذه القوى هي قوى طبيعية.

إن اللحظة الأولى في هذا المجال الطبيعي هو (السديم) الذي ينطرح مع لحظاته على يد الضرورة المجردة، واللحظة الثانية هي لحظة التولد تحت حكم الإله أورانوس حيث أن هذه اللحظات التجريدية التي انطلقت من السديم هي العنصر المنتج، واللحظة الثالثة هي فترة سيادة كرونوس، عندما نجد أن القوى الطبيعية الجزئية التي قد تولدت في التو تولّد بدورها شيئاً آخر. وبهذه الطريقة إن ما هو مطروح هو نفسه العامل الذي يطرح، ويتم التحول إلى (الروح). وهذا التحول يظهر نفسه على نحو أكثر تحديداً في كرونوس وفي هذا فإنه يتسبب في السقوط. إنه حاكم سيد بارز من ذي قبل من خلال إلغاءالأشكال الإلهية المباشرة. لكنه هو نفسه مباشر، ومن ثمَّ فإنه يمثل تناقض الوجود، بينما هو في نفسه مباشر، فإنه إلغاء المباشرية. إنه يولد الآلهة الروحية من نفسه، ومع هذا فطالما أنها في البداية هي مجرد أشياء طبيعية، فإنه يلغيها معه، ويبتلعها. لكن إلغاءه للآلهة الروحية يجب هو نفسه يجب إلغاؤه، وهذا يتم بدوره من خلال المكر الذي يعمل ضد قوى كرونوس. وكبير الآلهة زيوس وهو إله الذاتية الروحية يحيي. وهكذا ضد كرونوس يظهر (الآخر) أو (القرين) الخاص به، ويظهر - في الحقيقة - الصراع بين القوى الطبيعية والآلهة الروحية.

وعلى أي حال - إذن - فإن هذا الانبثاق يمكن أن يحدث وهو يمثل حالة للأشياء تتخذ القوى الطبيعية فيها ظهورها على أنها مستقلة، ولا تزال هناك وحدة ما هو روحي وما هو طبيعي - وهذا ما هو ماهوي - وهي تزداد وضوحاً، وهذه الوحدة زيادة على ذلك - ليست الحيادية بين الاثنين، بل بالعكس هي ذلك الشكل الذي فيه لا يكون العنصر السائد فحسب، بل هو أيضاً العامل الحاكم والمُحَدِّد، وفيه يكون الطبيعي هو المثالي، ويخضعه له.

ولقد عبر اليونانيون عن الوعي عن هذا الخضوع من جانب القوى الطبيعية على يد العنصر الروحي عندما حكوا كيف أن رب الأرباب زيوس - من خلال الحرب - أسس سيادة الآلهة الروحية، وقهر الطبيعة - القوة، وأطاح بها من على عرشها. وبالتالي فإن القوى الروحية هي التي تحكم العالم.

ونحن نجد في حرب الآلهة هذه التاريخ الكلي للآلهة اليونانية وطبيعتها وقد جرى التعبير عن كل هذا. وفيما عدا هذه الحرب فإن الآلهة لا تفعل شيئاً، بل وحتى عندما تتبنى قضية الفرد أو لنقل حرب طروادة فإنها لا تعود حربهم (هُم) كما لا تعود هي التطور التاريخي لطبيعتها. ولكن لما كانت حقيقة أنها - وهي تمثل المبدأ الروحي - قد استهدفت السيطرة على ما هو طبيعي وقهره فإن هذا هو ما يشكل فعلها الماهوي، ويشكل العنصر الماهوي في أفكار اليونانيين بالنسبة لها.

وهكذا نجد أن الآلهة الطبيعية قد جرى قهرها وقد أطيح بها من عرشها، والمبدأ الروحي يكون مُظَفَّراً على ديانة الطبيعة، والقوى الطبيعية تُطرد إلى حدود العالم، إلى ما وراء عالم الوعي الذاتي، لكنها تحتفظ أيضاً بحقوقها. إنها بينما هي طبيعة - قوى فإنها في الوقت نفسه تنطرح على أنها مثال، أو على أنها خاضعة للعنصر الروحي، حتى أنها تشكل تحديداً (ما) فيما هو روحي، أو في الآلهة الروحية نفسها. وهذه اللحظة الطبيعية لا تزال ماثلة في هذه الآلهة، ولكنها فيها وحسب كنوع من التذكير بالعنصر الطبيعي، إنها فيها وحسب باعتبارها مظهراً واحداً من مظاهرها.

وعلى أي حال لا ينتمي لهذه الآلهة القديمة الطبيعية القوى فحسب، بل نجد أيضاً إلهة العدالة وإلهة ربة الانتقام من الإثم وإلهة الانتقام وإلهة حلف اليمين أنها تعد من ضمن الآلهة القديمة. إنها متميزة عن الآلهة الأخرى بأنها رغم أنها هي ما هو روحي، فإنها روحية كقوة لا توجد إلا داخل ذاتها، أو كشكل فج غير متطور (للروح). وإن إلهة النهر الأسطوري[٣]

(٣) وهذا النهر يتدفق سبع مرات حول ممالك الجحيم في الأساطير اليونانية.

هي التي لا تحكم إلا باطنياً، وإلهة الانتقام وإلهة حلف اليمين هما هذا اليقين الجزئي في وعيي، وحقيقتهما تكمن - حتى لو تناولت الأمر من الناحية البرانية الخارجية - داخل الضمير.

وكبير الآلهة أو رب الأرباب زيوس - بالعكس - هو الإله السياسي، إله القوانين، إله السياسة، إله القوانين المدركة على نحو محدد - على أي حال - وليس قوانين الضمير. إن الضمير ليست له سلطة تشريعية في (الدولة). فإذا استجاب الناس للضمير فإن إنساناً ما قد يكون لديه نوع من الضمير والإنسان الآخر لديه نوع آخر، ومن ثم فإن القانون الوضعي وحده هو الذي له سلطة هنا. ولكي يكون للضمير أن يكون من النوع الحق من الضروري أن يكون ما يعرفه على أنه حق موضوعياً، يجب أن يكون متطابقاً مع القانون الموضوعي، ولا يجب أن يظل قابعاً وحسب في الداخل. فلو كان الضمير حقاً إذن فإنه يكون شيئاً تعترف به (الدولة) عندما يكون (للدولة) دستور أخلاقي.

وإلاهة الانتقام هي بالمثل ربة قديمة. إنها مجرد العنصر الصوري الذي ينزل ما هو نبيل، ما يمجد ذاته، إنها مجرد مبدأ الرفعة مبدأ الحسد، أي إنزال ما هو متميز وممجد إلى الدرك الأسفل، حتى يكون في مستوى الأشياء الأخرى. وفي إلهة العدالة لا نجد سوى العدالة التجريدية. وأورست قد حكمت عليه إلهة الانتقام من الإثم وبرأته أثينا والقانون الخلقي و(الدولة). إن القانون الخلقي أو العدالة هي شئ مختلف عن العدالة الصارمة المجردة، إن الآلهة الجدد هي آلهة القانون الخلقي.

غير أن الآلهة الجدد هي نفسها بدورها ذات طبيعة مزدوجة، وهي توحّد في ذاتها ما هو طبيعي وما هو روحي. ففي الرؤية الحقيقية لليونانيين فإن العنصر الطبيعي أو الطبيعة - القوة ليست بدون شك العنصر المستقل أو الكافي في ذاته. بل بالعكس، فإن هذا العنصر المستقل لا يوجد إلا في الذاتية الروحية. والذاتية كذاتية الحافلة بالمحتوى، الذاتية التي تحدد ذاتها بمقتضى الغايات، لا يمكن أن تحتوي على مجرد المحتوى الطبيعي. وعلى

هذا فإن التخيل عند اليونانيين [٤] لا يُجَمِّع (الطبيعة) مع الآلهة بمقتضى موضة الهندوس، الذين عندهم شكل (الإله) يبدو أنه ينبثق من كل الأشكال الطبيعية. إن المبدأ [٥] عند اليونانيين هو بالأحرى الحرية الذاتية، ومن ثم فإن ما هو طبيعي واضح أنه لا يعود جديراً بتشكيل محتوى ما هو إلهي. ولكنَّ - من جهة أخرى مرة ثانية - هذه الذاتية الحرة ليست بعد الذاتية الحرة المطلقة، ليست (الفكرة العادية) التي تكون قد حققت ذاتها بحق على أنها (الروح)، إنّها ليست بعد الذاتية اللامتناهية الكلية. إننا وحسب عند المرحلة التي تفضي إلى هذا. إن محتوى الذاتية الحرة لا يزال جزئياً، إنه في الحقيقة روحي، ولكن لما كانت (الروح) ليست هي ذاتها لموضوعها، فإن التجزئية لا تزال طبيعية، بل وحتى لا تزال ماثلة على أنها الخاصية الماهوية الواحدة في الآلهة الروحية.

وهكذا فإن كبير آلهة الرومان جوبتر هو أفق السماء، الجو، ما يُرْعِد، ولكن بجانب أنه هذا الطبيعي، فإنه ليس وحسب آب الآلهة والناس، بل هو أيضاً الإله السياسي، إنه يمثل القانون وأخلاقيات (الدولة)، تلك القوة الأعلى على الأرض. زيادة على ذلك فإنه بالإضافة إلى هذا هو قوة خلقية متعددة الأوجه، إنه إله الكرم في ارتباط بالعادات القديمة في وقت كانت فيه علاقة الدولة المختلفة لم تتحدد بعد على ما يرام، لأن الكرم له مرجعية ماهوية بالعلاقة الخلقية للمواطنين الذين ينتمون إلى الدول المختلفة.

وإله البحر اليوناني بوسيدون هو البحر - مثله في هذا مثل إله المحيط وبلاد بنط المطلة على البحر، إنه يحتفظ بوحشية العناصر، لكنه يُعَدُّ أيضاً من ضمن الآلهة الجديدة. والإله المضيء فويبوس هو الإله الذي لديه معرفة، واستناداً إلى التماثل والتعريف المنطقي الجوهري هو يتطابق مع النور وهو انعكاس الشمس - القوة أو هو تذكر الشمس - القوة.

(٤) الجملة تقول أصلاً التخيل اليوناني وهذا تعبير غير دقيق لأن التخيل ليست له أي صبغة قومية ومن هنا تم تغيير التعبير (المترجم).

(٥) بالمثل غيرنا تعبير هيجل المبدأ اليوناني إلى المبدأ عند اليونانيين لأن المبدأ - أي مبدأ - لا يتلون ولا يتصف إلا بالحق (المترجم).

وأبوللو من ليست له ارتباطات مباشرة مع النور، والأفكار المرتبطة معه تأتي من آسيا الصغرى في الشرق نجد أن العنصر الطبيعي، النور، له مكانة أكبر. والإله المضئ يصدر مرسوماً بوجود الطاعون وهذا مرتبط مباشرة بالشمس. والطاعون هو من تأثير الصيف الحار، من تأثير حرارة الشمس. وتماثلات الإله المستنير هي أيضاً لها صفات ورموز مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالشمس.

والآلهة نفسها التي كانت في زمن أسبق جبارة وطبيعية تبدو بعد ذلك وقد امتلكت خاصية أساسية روحية وهي الحاكمة، وفي الحقيقة كان هناك جدال عما إذا كان هناك أي عنصر طبيعي قد تخلف أصلاً في أبوللو. وعند هوميروس نجد أن الإله هليوس هو الشمس دون شك ولكنه في الوقت نفسه بالمثل هو الضياء، العنصر الروحي الذي يشع ويضئ كل شئ. ولكن حتى في وقت متأخر كان أبوللو لا يزال لديه شئ من عنصره الطبيعي قد تبقى، فقد جرى تصويره وهناك هالة حول رأسه.

هذا هو ما نجد عليه الحال بصفة عامة، بالرغم من أنه ليس ملحوظاً بصفة خاصة في حالة الآلهة الأفراد. وعلى أي حال فإن التناسق التام غير موجود هنا. فهناك عنصر يبدو في لحظة في شكل أقوى وبارزا على نحو أعمق، وفي لحظة أخرى يبدو في شكل أضعف. وفي مسرحية (ربات الانتقام) لأنجيلوس فإن المناظر الأولى مطروحة أمام معبد أبوللو. وهناك نجد مواعظ العبادة، ونجد أولاً وقبل كل شئ العبَّاد مدعوين لعبادة مانح المعجزة، مبدأ الطبيعة، ثم القوة الروحية من ذي قبل وهي رغم أنها تشبه إلهة العدالة فإنها تمت إلى ألهة قديمة، ثم بعد ذلك يأتي (الليل) ثم الإله المضئ - وتنتقل المعجزة إلى الآلهة الجدد. ويتحدث بندار أيضاً عن تتابع مماثل بالنسبة للمعجزة. وهو يجعل (الليل) أول مانح للمعجزة، ثم تأتي إلهة الحق الإلهي ثم الإله المضئ. وهكذا نجد هنا الانتقال من الأشكال الطبيعية إلى الآلهة الجدد. وفي مجال (الشعر) حيث صدرت هذه المعتقدات لا يجب أخذ الأمر على نحو تاريخي على أنه شئ ثابت بالنسبة لاستبعاد إمكانية أن يوجد أي انشقاق من هذا.

وهكذا أيضاً فإن الضوضاء الناجمة عن حفيف الأوراق والضوضاء الخفيفة من جراء الصنج المدلاة التي تمثل الشكل الأول الذي تتبدى فيه المعجزة هي مجرد أصوات طبيعية. ولم يحدث إلا في فترة متأخرة أن تظهر كاهنة لها أصوات بشرية - إن لم تكن بالفعل أصواتاً واضحة ومميزة تدلي بمعجزة. وبالمثل فإن ربات الشعر هي في البداية حوريات، ينابيع، أمواج، ضوضاء أو همهمة نهيرات. وفي كل حالة، فإن نقطة الانطلاق هي مظهر ما (للطبيعة)، قوى طبيعية تتحول إلى إله له طابع روحي. مثل هذا التحول يُظْهِرُ نفسه أيضاً في ديانا إلهة الطبيعة الرومانية. وهذه الآلهة من بلدة أفسوس [٦] لا تزال (آسيوية) وهي يجري تصويرها ولها عدة رؤوس ومغطاة بصور الحيوانات. ولها - في الواقع - كأساس - شخصيتها - حياة طبيعية، إنتاج وتغذية قوة (الطبيعة). ومن جهة أخرى فإن ديانا إلهة الطبيعة عند اليونانيين هي الصائدة التي تقتل الحيوانات. إنها لا تمثل فكرة الصيد بصفة عامة، بل صيد الحيوانات المتوحشة. وفي الحقيقة بفضل شجاعة الذاتية الروحية فإن هذه الحيوانات في المجالات المبكرة من الروح الدينية جرى التفكير فيها على أن لها مطلباً مطلقاً للوجود، ويجري قهرها وقتلها.

وبرومثيوس إله التدبر الذي يعد أيضاً من ضمن الجبابرة هو شخصية هامة ومهمة. إن برومثيوس هو قوة (الطبيعة)، لكنه هو أيضاً المحسن على البشر، فقد علمهم الفنون الأولى. لقد أنزل النار من السماء لهم، وإن قوة إشعال النار تتضمن من ذي قبل قدراً معيناً من الحضارة، إنها تعني أن الإنسان قد تجاوز من ذي قبل همجيته البدائية. وإن البدايات الأولى للحضارة قد جرى هكذا حفظها في الذكريات العظيمة الواردة في الأساطير. لقد علّم برومثيوس الناس أن يقدموا التضحية على نحو يجعلهم هم أيضاً يملكون شيئاً يقدمونه هم بدورهم. ومن المفروض أن الحيوانات لا

(٦) مدينة قديمة في غربي آسيا الصغرى وهي مشهورة بوجود تمثال للآلهة أرتيميس أو ديانا إلهة الطبيعة. وفي العهد الجديد رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسوس (المترجم).

تمت للبشر، بل تمت لقوة روحية، أي أن الناس في السابق لم يأكلوا أي لحم. وعلى أي حال أخذ الهدية أو الأضحية كلها من زيوس كبير آلهة الرومان أي أنه عمل كومتين، كومة من العظام ألقى عليها جلد الحيوان، والكومة الأخرى من اللحم، وقد وضع كبير الآلهة يده على الكومة الأولى.

وهكذا فإن التضحية أصبحت وليمة فيها يحصل الآلهة على الأحشاء والعظام. وبروميثيوس هذا هو نفسه الذي علّم الإنسان أن يمسك بالحيوانات واستخدامها كوسيلة للمعيشة، ولقد كان الاعتقاد السائد في السابق أن الحيوانات لا يجب على الناس أن يزعجوها وكانت موضع تبجيل شديد. وحتى عند الشاعر هوميروس هناك إشارة إلى القطيع الشمسي الخاص بإله الشمس حيث لا يجب أن تختلط مع الناس. وبين الهندوس والمصريين كان محرماً ذبح الحيوانات. ولقد علّم بروميثيوس إله التدبر الناس أن يأكلوا اللحم هم أنفسهم وألا يتركوا لكبير الآلهة سوى الجلد والعظام.

غير أن إله التدبر كان من الجبابرة. ولقد تم تقييده إلى كوكاسوس [٧]، وهناك نسر ينقر في كبده، ثم ينمو الكبد دائماً مرة أخرى - وهنا ألم لا ينقطع على الإطلاق. وما قد علّمه بروميثيوس للناس ليست له مرجعية إلا إلى المقتضيات التي تعين على إشباع الاحتياجات الطبيعية. وفي مجرد هذا الإشباع لهذه الاحتياجات لا يوجد أي معنى لسد الإشباع على الإطلاق، بل بالعكس فإن الحاجة تنمو باستمرار والهم يتجدد دوماً. وهذا هو ما له دلالة من هذه الأسطورة. وهناك فقرة عند أفلاطون يقال فيها إن بروميثيوس إله التدبر لم يستطع أن يحمل (السياسة) للناس، لأن علم السياسة كان محفوظاً في قلعة كبير الآلهة. وهكذا نجد أنه جرى هنا التعبير عن الفكرة التي تذهب إلى أن هذا العلم ينتمي لكبير الآلهة باعتباره الملكية الخاصة له وحده.

وفي الحقيقة يجري التنويه بالعرفان فإن بروميثيوس إله التدبر جعل

---

(٧) سلسلة جبلية في جنوبي الاتحاد السوفيتي السابق في الجزء الأوربي وتصل قمته وهي قمة البورس ١٨ ألف و ٤٨١ قدماً (المترجم).

الحياة أسهل بالنسبة للناس لأنه قدم لهم الفنون والحِرف اليدوية، ولكن، بالرغم من أن حقيقة أن هذه الأمور مرتبطة بقوى العقل الإنسانيْ، فإنه لا يزال ينتمي للجبابرة لأن هذه الفنون ليست بأي معنى القوانين أو أن لها أي قوة خلقية.

وإذا كانت الآلهة تمثل خصوصية روحية وقد جرى النظر إليها من جانب (الجوهر)، الذي يتكسَّر حتى يشكلها نتيجة لهذا، ومن جهة أخرى فإن محدودية الخصوصي الجزئي مقدم على الكلية الجوهرية. ولهذا نحن نحصل على وحدة الإثنين، نحن لدينا الغاية الإلهية وقد أصبحت إنسانية، والغاية الإنسانية وقد ارتقت إلى مصاف ما هو إلهي. وهذا يعطينا الأبطال، أنصاف الآلهة. ومما له دلالة بصفة خاصة في هذا المضمار هو شخص هرقل. إن له فردية إنسانية، لقد عمل بجدٍّ شديد، وبفضل فضيلته قد حصل على السماء. إذن فإن الأبطال ليسوا آلهة على نحو كامل مستقيم، فإن عليهم أولاً أن يكدّوا لكي يجعلوا أنفسهم في مصاف ما هو إلهي. وذلك أن آلهة الفردانية الروحية بالرغم من أنها الآن في راحة، هي مع هذا ليست كائنة إلاّ من خلال نضالها مع الجبابرة. وهذه الإمكانية أو الطبيعة الفطرية لآلهتها تتخذ شكلاً واضحاً في الأبطال. ومن ثم فإن الفردانية الروحية للأبطال أسمى من الفردانية الروحية للآلهة نفسها، إن الأبطال هم بالفعل ما عليه الآلهة ضمنياً، إنهم يمثلون تنفيذ وإبراز ما هو ضمني، وإذا كان عليهم أيضاً أن يناضلوا وأن يعملوا، وهذا كدٌّ للعنصر الطبيعي الذي لا يزال في هذه الآلهة. إن الآلهة تبرز من قوى (الطبيعة)، والأبطال - مرة أخرى - قد جاءوا من الآلهة.

ولما كانت الآلهة الروحية هي - هكذا - النتيجة التي نجمت من خلال قهر قوى (الطبيعة)، رغم أنها في المقام الأول لا تقوم إلا من خلال هذه القوى، إن لها تطورها أو أن تصبح في ذاتها، وتظهر نفسها على أنها وحدة عينية. إن قوى (الطبيعة) محتواة فيها على أنها أساسها، بالرغم من هذا، أي طبيعتها الضمنية، هي بالمثل تتشكل. ومن ثم في حالة الآلهة لدينا هذه الذكرى أو الصدى للعناصر الطبيعية، وهي صفة ليست لدى هرقل. في

الحقيقة هناك علامات عديدة على أن اليونانيين كانوا هم أنفسهم واعين بوجود هذا الاختلاف. فعند أنجيلوس الكاتب الدرامي يقول برومثيوس إنه وضع عزاءه وثقته ورضاءه في حقيقة أنه قد يولد ابن لكبير الآلهة قد يطيح به من على عرشه. وهذه النبوءة بالإطاحة بحكم كبير الآلهة وأن تتم من خلال الوحدة المتجلية لما هو إلهي وما هو إنساني التي تخص الأبطال يجري التعبير عنها أيضاً عند الكاتب الدرامي أريستوفانيس، وذلك أن باخوس إله الخمر يقول لهرقل: "عندما يموت كبير الآلهة ويُوَليّ أنت سوف تخلفه".



(ب)

الضرورة الهلامية



إن الوحدة التي تُجَمِّع كثرة الآلهة الجزئية هي في البداية مصطنعة وحسب. إن كبير الآلهة يحكم الآلهة على نحو أبوي وهذا يتضمن أن الحاكم يفعل في النهاية ما يرغب فيه الآخرون بصفة عامة، بينما الآخرون يبدون مصادقتهم لكل ما يحدث. لكن هذه السيادة ليست جادة. فإن الوحدة المطلقة الأسمى، في شكل (القوة) المطلقة تنتصب فوق الآلهة على أنها قوتها الخالصة والمطلقة. وهذه القوة هي (القدر) أو (المصير)، هي الضرورة البسيطة.

إن هذه الوحدة باعتبارها الضرورة المطلقة لها تحددية الكلية داخلها. إنها هي امتلاء كل التحددات، لكنها لا تتطور في ذاتها، والحقيقة بالأحرى هي أن المحتوى ينقسم بشكل خاص جزئي بين الآلهة العديدة التي تنبثق من هذه الوحدة إنها هي ذاتها خاوية وبدون محتوى، وهي بمنأى من كل رفاهية وكل تجسّد خارجي، وهي تحكم بشكل كله خشية على كل شئ كقوة غير معقولة، لا عقلانية، عمياء. إنها غير معقولة لأنها هي العيني الوحيد الذي نستطيع أن نشكل منه تصوراً معقولاً، لكن هذه الضرورة لا تزال تجريدية، ولم تتطور بعد لدرجة أن يكون لها تصور بغاية، لم تصل بعد إلى التحدديات المحدَّدَة.

وعلى هذا فإن الضرورة تربط نفسها على نحو ماهوي بالعالم. وذلك أن التحددية هي لحظة في الضرورة نفسها، والعالم العيني هو تحدد متطور، هو مملكة التناهي، مملكة الوجود المحدد بصفة عامة. إن الضرورة في البدء هي مجرد علاقة تجريدية بالعالم العيني، وهذه العلاقة هي الوحدة الخارجية للعالم، المساواة، أو التطابق بكل بساطة، بدون أي تحدد أبعد في ذاته، إنها لا يمكن استيعابها، إنها باختصار إلهة الانتقام. إنها تحط للأسفل ما هو عال ومُمَجَّد، ومن ثم تؤسس المساواة. لكن هذه المساواة

لا يجب أن تُفهم على أنها تعني أنه عندما يكون هناك ما يدفع ذاته لِلأمام أو يكون شديد العلو ينحط، وما هو أدنى يرتفع بدوره. بل الأمر بالعكس، إن ما هو أدنى هو ما هو مقصود به أن يكون، إن ما هو متناه هو الذي ليست له مطالب جزئية محددة، وما من نوع من القيمة اللامتناهية في ذاته يمكن أن ينشده. إنه ليس أدنى (بشكل كبير جداً). ففيه قوة - مهما يكن الأمر - ليرتفع فوق النصيب المشترك والحد العادي للمتناهي، وعندما يتصرف هكذا في تعارض مع التطابق أو التماثل فإن إلهة الانتقام تحطه ثانية للأسفل وتدفعه للدرك الأسفل.

وإذا نحن الآن تناولنا على نحو مباشر علاقة الوعي الذاتي المتناهي بهذه الضرورة، فإننا نرى أنه تحت ضغط قوتها الحديدية لا يكون لها إلا طاعة بدون حرية باطنية. ولكن هناك شكل (واحد) للحرية نجده - على الأقل - ماثلاً عندما ننظر إلى المشكلة من جانب الشعور. واليوناني الذي في داخله الشعور بالضرورة يهدِّئ نفسه بذلك: (إن الأمر هكذا)، ما من شئ يمكن عمله ضد الضرورة، بهذا عليَّ أن أقنع نفسي، وفي هذا الشعور وحسب عليَّ أن أقنع بها، بل إن هذا يبهجني، إن لدينا حرية متضمنة في حقيقة أن هذه الضرورة هي ضرورة خاصة بي.

هذه النظرة العقلية تتضمن أن الإنسان لديه هذه الضرورة البسيطة أمامه. وفي هذا فإنه ينشغل بوجهة النظر القائلة: (إن الأمر هكذا)، إنّه يضع كل ما هو جزئي في جانب، إنه يتخذ نكراناً للذات ويجرّد نفسه من كل الغايات والمصالح الخاصة. والغيظ، عدم الرضاء الذي يشعر به الناس قائم في هذا وحسب: إنهم يتمسكون بغاية محدودة، وهو لن يُقلع عن هذا، وإذن إذا كانت الأشياء لا تتلاءم مع هذه الغاية أو - كما يحدث كثيراً - تتجه عكس هذا، تكون غير راضية. إذن لا يوجد أي تناغم بين ما هو ماثل بالفعل وما يريد الناس أن يحصلوا عليه، وذلك لأن لديهم ما (ينبغي أن يكون) داخل أنفسهم - "الانبغاء". وعدم الرضا هذا، هذا الانقسام، ماثل بشكل فطري، ولكن أولئك الذين يشغلون وجهة النظرة السابقة التنويه بها لا يتمسكون بأي هدف، بأي اهتمام، ضد الظروف القائمة بالفعل. إن

سوء الحظ، عدم الرضاء، ليس إلا التناقض المتضمن في واقعة أن شيئاً ما هو ضد إرادتي. وإذا تم التوقف عن اهتمام جزئي بعينه إذن فإنني بهذا العمل قد انسحبت إلى هذه الراحة الخالصة، إلى هذا (الوجود) الخالص، إلى هذه (الكينونة).

لا يوجد أي عزاء للإنسان، ولكن هذا ليس ضرورياً. إنه يريد العزاء عندما يرغب في التعويض عن بعض الخسران، لكنه هو هنا يتنازل عن الحذر الباطني للقلق وعدم الرضاء، ويكون قد أقلع تماماً عما هو مفقود، لأن لديه القوة التي تمكنه من النظر في الضرورة. وعلى هذا فإن الأمر ليس سوى وهم زائف لتخيل أن الوعي يجري عندما يدخل في علاقة بالضروري - إنه يربط نفسه بشئ قائم على نحو مطلق فيما وراء عالمه الخاص، وهو لا يجد في هذا شيئاً يدخل في علاقة مع ذاتها. إن الضرورة ليست شخصاً واحداً، وبالتالي فإن الوعي لا يوجد فيها في حد ذاته، لذاته، أو بقول آخر، إنه ليس فرداً أو واحداً أنانياً في مباشريته. وفي علاقته بذلك الذي هو شخص واحد إنه مستقل يريد أن يكون مستقلاً، أن يكون لذاته، وأن ينتصب بمقتضاه على أساسه هو. إن الخادم أو البذل وهو يؤدي خدمته، في حالة خضوعه، لديه خوف، وهو في عمل أي عمل وضيع بالنسبة لسيده لديه تصميم على أن يبحث عن ذاته. لكن الذات في علاقتها بالضرورة تبدو على أنها شئ لا يوجد مستقلاً، أو محدد لذاته، إنها وبالعكس تتنازل عن ذاتها ولا تتمسك بأي غاية لذاتها، وإن تبجيل الضرورة هو هذه النظرة غير المحددة للوعي الذاتي، وهذه النظرة خالية تماماً من عنصر التعارض. وإن ما نسميه اليوم القَدَر هو عكس هذه النظرة للوعي الذاتي. ونحن نتحدث عن العدل، عن الجور، عن القَدَر المُسْتَحَق. ونحن نستخدم كلمة القْدَر عن طريق التفسير أو الشرح، أي تقديم اقتراح سبب لأي حالة يوجد فيها الأفراد، أو سبب يقَدَر الأفراد. هنا توجد وحدة خارجية للعلة والمعلول وبهذه الوحدة فإن الشر الكامن، اللعنة القديمة التي تحيق بمنزله، ينفجر في الفرد. وفي مثل هذه الحالات فإن القدر يتضمن أنه يوجد نوع ما من السبب، لكنه سبب هو في الوقت نفسه يجاوز الحاضر، والقْدَر هنا ليس سوى علاقة بالعُلل والمعلولات، علاقة بالعلل التي بالنسبة للشخص

المعنيّ الذي ينزل به حكم القَدَر يجب أن تكون عللاً متناهية، وحيث توجد مع هذا علاقة خفية بين ذلك الذي يوجد في الذي يعاني نفس ذلك الذي يحيق به على أنه شئ ما كان يستحقه.

إن الإدراك الحسي للضرورة والنظرة المتعلقة به هما من جهة أخرى العكس تماماً عما سبق ذكره. فهنا نجد أن التوسط والاستدلال المصطنع عن العلة والمعلول يجري استبعادهما. إننا لا نستطيع أن نتحدث عن اعتقاد بالضرورة كما لو كانت الضرورة شيئاً موجوداً على نحو ماهوي، أو أنها عبارة عن ترابط للعلاقات مثل ترابط العلة والمعلول، وكما لو كانت تنتصب متعارضة مع الوعي في شكل خارجي موضوعي ما. بل إن الأمر بالعكس، فإن تعبير "من الضروري" يفترض مباشرة التخلي عن كل استدلال جدلي وإغلاق الروح داخل التجريد البسيط. والشخوص النبيلة والجميلة تتأتى بمقتضى هذه النظرة من جانب الروح الإنساني التي تكون قد أقلعت عن ذلك الذي ينتزعه القَدَر منا كما يقال. وهذا يولّد عظمة واسترخاء معينين وتلك النبالة الحرة للنفس والتي توجد أيضاً بين القدماء. وعلى أي حال فإن هذه الحرية ليست إلا من النوع التجريدي وحسب، وهي لا تنتصب إلا فوق العيني والجزئي، والتي لا تدخل بالفعل في تناغم مع ما هو متناه أي إنه فكر محض، (وجود)، (وجود في ذاته)، التخلي عن الجزئي. والأمر بالعكس في الأشكال العليا للدين يوجد عزاء من أن الغاية المطلقة والهدف المطلق سيتم الوصول إليهما حتى وسط الكارثة أو سوء الحظ، حتى أن التغيرات السلبية تستدير إلى ما هو إيجابي. "إن معاناة الحاضر هي الدرب المفضي إلى البَرَكة".

إن الضرورة التجريدية، على نحو هذا التجريد للفكر والعودة إلى النفس هو طرف واحد، والطرف الآخر هو الفردية أو الوجود الفردي للقوى الإلهية الجزئية.

(ج)

الضرورة المطروحة أو الآلهة الخاصة: ظهورها وشكلها الخارجي



إن القوى الخاصة الإلهية تنتمي لما هو كلي ضمنياً، تنتمي إلى الضرورة، لكنّها تبرز منها لأنها لم تنطرح بعد لذاتها على أنها (الفحوى) وتتحدد على أنها الحرية: وإن العقلانية والمحتوى العقلاني لا يزالان في شكل المباشرية، أو بتعبير آخر، إن الذاتية ليست مطروحة على أنها ذاتية لا متناهية، ومن ثم فإن الفردانية تظهر كشئ خارجي. إن (الفحوى) لم تتكشف بعد، وإن وجودها المحدد على نحو ما تطرح نفسها هنا لم يحتو بعد محتوى الضرورة. ولكنها في الوقت نفسه توضّح أن حرية ما هو جزئي أو خاص هو مجرد التماثل مع الحرية، وإن القوى الخاصة قائمة في وحدة وقوة الضرورة.

إن الضرورة ليست في ذاتها أي شئ إلهي، أو على الأقل هي ليست ما هو إلهي بمعنى عام. ويمكننا في الحقيقة أن نقول أن (الإله) [8] هو الضرورة، أي أنه واحدية صفاته (هو) الماهوية، بالرغم من أن هذه الواحدية هي واحدية لا تزال غير كاملة، لكننا لا نستطيع أن نقول أن الضرورة هي (الإله). وذلك أن الضرورة ليست هي (الفكرة العادية) بل هي بالأحرى (الفحوى) التجريدية. ولكن آلهة الانتقام عند اليونانيين، زيادة على ذلك تلك القوى الخاصة هي إلهية من ذي قبل طالما أن آلهة الانتقام هي في علاقة مع الواقع القائم المحدد، على حين أن تلك القوى - مرة أخرى - هي في ذاتها تَتَشَخْصَن على أنها متميزة عن الضرورة، وبالتالي على أنها متباينة الواحدة عن الأخرى، وهي محتواة في الضرورة على أنها وحدة الكلي والجزئي على نحو شمولي.

(٨) الكلمة هي God وليست god ولكننا ترجمناها بكلمة إله لا (الله) لأنه قال إن الواحدية لا تزال ناقصة و(الله) هو الكامل (المترجم).

وعلى هذا، لما كانت التجزئية أو الخصوصية لم تهذبها (الفكرة العادية) وأن الضرورة ليست هي المعيار العيني الكامل للحكمة فإن العرضيّة غير المحدودة للمحتوى تظهر في نطاق الآلهة الجزئية.

(١) عرضية الشكل أو التجسّد الخارجي

إن الآلهة الرئيسية الإثنى عشر في جبل الأولمب لا يجري ترتيبها وفق (الفحوى) وهي لا تشكل أي نسق. ومن الحق أن لحظة واحدة من (الفكرة العادية) - إذا ما شرعنا في القول - تلعب دوراً رئيسياً لكن لا يجري تنفيذها على نحو تفصيلي.

إن القوى الإلهية للضرورة وهي منفصلة عن هذه الضرورة هي خارجية، ومن ثم لا يجري توسطها، إنها مجرد أشياء مباشرة، جبال وناس وملوك إلى آخره. لكنها أيضاً لا تزال متمسكة بالضرورة، ومن ثم فإن العنصر الطبيعي فيها يجري إبطاله. وإذا لم يحدث أي تقدم يجاوز فكرة أن هذه القوى كانت في شكل وجودها المباشر الطبيعي ككائنات إلهية قائمة على نحو ماهوي فإن هذا يكون ارتداداً إلى (ديانة الطبيعة) حيث أن النور أو الشمس أو ملك جزئي ما يكون مباشراً شأن (الإله) بينما العنصر الباطني، العنصر الكلي لم يتواصّل بعد تلك اللحظة الخاصة بالعلاقة والتي عندها - مع هذا - يحتوي الضرورة على نحو ماهوي ومطلق في ذاته، وذلك لأنه في الضرورة نجد أن المباشر هو مجرد شئ مطروح ويجري إبطاله.

ولكن حتى لو تم إبطاله وإبقاؤه فإن عنصر (الطبيعة) لا يزال تحديداً يخصّ القوى الجزئية، ولما كان مجسَّداً في الأفراد الواعين ذاتياً فإنه قد أصبح مصدراً مثمراً للتحددات العرضية. إن تحديد الزمن، تحديد السنة، قسمة الشهور، لاتزال معلقة بالآلهة العينيين حتى أن البعض مثل الباحث دوبويس حاول حتى أن يجعلها آلهة تقويم. وأيضاً فإن فكرة القوة المنتجة (للطبيعة)، الشارعة في أن تكون والتي تكف عن أن تكون يجري النظر إليها على أنها تعمل داخل مجال الآلهة الروحية في النقاط العديدة للتوافق

الذي لا يزال قائماً بين هذه الآلهة و(الطبيعة). ولكن عندما ترتفع إلى الشكل الواعي الذاتي لهذه الآلهة، فإن تلك الخصائص الطبيعية تبدو على أنها عرضية، وتتحول إلى خصائص للذاتية الواعية بذاتها، وحيث تفقد معناها الأصلي. وحق الوصول إلى ما يسمى الأفكار الفلسفية في أعمال هذه الآلهة يجب ضمانه بشكل حر. وعلى سبيل المثال فإن كبير الآلهة الرومانية يحتفل مع الآلهة لمدة اثنى عشر يوماً بين أهل أثيوبيا، وإن الملكة الرومانية للآلهة تكون معلقة بين السماء والأرض، وهكذا دواليك. والأفكار التي من هذا القبيل، وكذلك العدد الذي لا يمكن إحصاؤه لحالات غرام كبير الآلهة لها مصدرها الأولي دون شك في تصور تجريدي له مرجعية بالعلاقات الطبيعية، بالقوى الطبيعية، وبالعنصر المنتظم والماهوي في هذه العلاقات والقوى، ومن ثم لنا الحق في البحث عن التصورات المنوه بذكرها. وهذه العلاقات - على أي حال - تنحطّ في الوقت نفسه إلى دَرْك الأشياء العرضية، حيث أنها لم تحتفظ بنقائها الأصلي، بل هي تتحول إلى أشكال تتطابق مع الأحوال الإنسانية الذاتية للفكر. ولا يعود الوعي الذاتي يعبأ بمثل هذه الخصائص الطبيعية.

وهناك مصدر آخر للتحديدات العرضية هو (ما هو روحي) نفسه، الفردية الروحية وتطورها التاريخي. إن الإله ينكشف للإنسان فيما يصيب الإنسان نفسه أو في قدَر دولة ويصبح هذا حدثاً يُعد فعلاً من أفعال الإله، على أنه يكشف إرادة الإله الخيرة أو عداوته. وإن لدينا تكشّفاً لا متناهياً، لكنه في الوقت نفسه هو محتوى عرضي، عندما نجد أي حادث - مثل الحظ الحسن أو الحظ التعس - يرتفع إلى مصاف أن يكون من فعل إله، ويفيد في التحديد - على نحو أكثر دقة وفي الحالات الفردية - لأعمال

الإله. وكما أن (الله) عند اليهود [٩] أعطى أرضاً مخصصة [١٠] للشعب وطرد آباءهم من مصر [١١]، نجد أن هناك إلهاً يونانياً [١٢] يجري تصوره على أنه قد فعل هذا الشئ أو ذاك والذي يحدث لشعب من الشعوب، والذي ينظرون إليه على أنه إلهي أو على أنه تحديد ذاتي لما هو إلهي.

وعلينا أن ننتقل فنتناول أيضاً الحال الذي فيه والزمان الذي عنده بدأ الوعي بإله في الظهور. وهذا العنصر من الأصل داخل حدود محددة، وهو مرتبط بفرح الطابع اليوناني، هو مصدر عدد من القصص المبهجة.

وأخيراً، فإن الفردية الحرة للآلهة هي المصدر الرئيسي للمحتوى العرضي المتكشف المنسوب لها. إنها - إن لم تكن لا متناهية - الروحية المطلقة، على الأقل الروحية الذاتية العينية. وعلى هذا فإنها لا تملك

---

(٩) التعبير من المترجم الإنجليزي لنص هيجل يقول: (رب اليهود) والله هو رب العالمين وليس رب قوم بعينهم ومن هنا لزم التغيير (المترجم).

(١٠) حسب النص القرآني ليست هناك أرض مخصصة بعينها لليهود: "وإذ قال موسى لقومه ياقوم أذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً وآتاكم ما لم يؤت أحد من العالمين (٢٠) ياقوم أدخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين (٢١) قالوا ياموسى إن فيها قوماً جبارين وإنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فإن يخرجوا منها فإنّا داخلون (٢٢) قال رجلان من الذين يخافون أنعم الله عليهما أدخلوا عليهم الباب فإذا دخلتموه فإنكم غالبون وعلى الله فتوكلوا إن كنتم موقنين (٢٣) قالوا ياموسى إنا لن ندخلها أبداً ما داموا فيها فاذهب أنت وربك فقاتلاً إنّا هنا قاعدون" (المائدة) إذن اليهود هم الذين لم يقبلوا هدية الله وأمره (المترجم).

(١١) حسب النص القرآني فإن الله أراد إنقاذ المؤمنين مع موسى عليه السلام من جور فرعون: "وأوحينا إلى موسى أن أسْرِ بعبادي إنكم متبعون" (الشعراء/ ٥٢) بل إن الله نجى من كان مع النبي "فأوحينا إلى موسى أن أضرب بعصاك البحر فأنفلق فكان كل فرْق كالطود العظيم (٦٣) وأزلفنا ثم الآخرين" (٦٤) وأنجينا موسى ومن معه أجمعين" (الشعراء/ ٦٥) ومن هنا لزم التنويه (المترجم).

(١٢) كان المفروض على هيجل أن يفصل بين الأمرين فلله المثل الأعلى وهو ليس له كفواً أحد، فكان يجب أن يكون هذا في جملة مستقلة، ويجعل الجملة الخاصة بالإله اليوناني في جملة مستقلة أخرى (المترجم).

محتوى تجريدياً، ولا توجد صفة واحدة وحسب فيها، بل بالعكس، إنها توحّد في ذاتها عديداً من الخصائص. فإذا كانت تملك صفحة واحدة وحسب فإن هذا سيكون مجرد عنصر باطني تجريدي، أو ببساطة دلالة معينة، وهي نفسها ستكون مجرد تلميحات، أي تكون عينية في التخيل وحسب. ولكن في الامتلاء العيني لفرديتها فإنها ليست مقيدة بالخطوط المحددة وأحوال العمل الخاصة بصفة واحدة استثنائية. بل الأمر بالعكس، إنها الآن تستطيع أن تنطلق حرة فيما هو إرادي ولكنها في الوقت نفسه هي اتجاهات متعسّفة وعرضية.

وهكذا أبحرنا في تناول تجسّد ما هو إلهي على نحو ما هو قائم على أساس في الطبيعة الكامنة أو الممكنة التي تنتمي إليه أي في الطبيعة الفردية لهذه الأرباب في روحيتها الذاتية، في مظاهرها المتاحة في الزمان والمكان، أو كما يحدث في التحول الإرادي للتحددات الطبيعية إلى تجلّي الذاتية الحرة. وهذا التجسّد يجب تناوله الآن كما يبدو في شكله المكتمل المتحد بالوعي، وهذا هو تجلي القوى الإلهية التي هي من أجل (الآخر)، أي من أجل الوعي الذاتي الخالص، وهو يُعرف ويتجسّد في تصور أشكال الوعي الخاصة به.

(٢) تجلي ما هو إلهي وتصوره

إن الشكل الفعلي الذي يحرزه الإله في ظهوره وتجليه للروح المتناهية له جانبان: إن الإله - إذا جاز لنا القول - يظهر في الخارجية، وبسبب هذا فإن انقساماً، انفصالاً يبرز يحدد نفسه على نحو أن التجلي له جانبان: جانب ينتمي إلى الإله وجانب آخر ينتمي للروح المتناهية والجانب الذي ينتمي للإله هو كشفه الذاتي، وهو إظهاره لنفسه. فإذا نظرنا إلى الأمر من هذا الجانب فإن كل ما ينتمي للوعي الذاتي هو تَلَقٍّ سلبي. وحالة هذا التجلي هي حالة توجد قبل البروز من أجل (الفكر)، إن ما هو أبدي يجري تعلمه، يجري إعطاؤه، وإن وجوده لا يتوقف على مَنْ هو الفرد. وإن الأحلام والمعجزة هي تجليات من هذا النوع. وقد جسّد اليونانيون هذه الفكرة في كل أنواع الأشكال. وعلى سبيل المثال، فإن صورة إلهية

ساقطة من السماء، أو ظاهرة جوية أو الرعد والبرق إنما تعد تجلياً لما هو إلهي. أو قد تكون هذا التجلي، على أنها الإعلان الأول وغير التفصيلي بعد لما هو إلهي للوعي هو حفيف الأشجار، وسكينة الغابات حيث يكون إله الطبيعة والخصوبة حاضراً.

ولما كانت هذه المرحلة ليست إلا مرحلة الحرية والعقلانية في شكلها الأدبي فإن القوة الروحية إما تظهر في تنكُّر خارجي - وهذا هو أساس ذلك الجانب الطبيعي الذي يرتبط بهذه النظرة - أو إذا كانت القوى والقوانين التي تجعل نفسها معروفة للفكر الباطني للإنسان هي روحية وخلقية، وهي ما نبدأ به (لأنها) موجودة، وهي لا تُعرف عندما تتأتى.

والتجلي هو الآن خط الحدود لكلا الجانبين، الخط الذي يفصل بينهما وفي الوقت نفسه يربطهما معاً. وعلى أي حال فإننا نجد في الأعماق أن الفاعلية تنتمي لكلا الجانبين، وأن الاستيعاب الحق لهذا يشكل دون شك صعوبة كأداء. وإن هذه الصعوبة تظهر أيضاً مرة أخرى فيما بعد فيما يرتبط بفكرة اللطف الإلهي. إن اللطف الإلهي ينور قلب الإنسان، إنه (روح) (الله) في الإنسان، حتى أن الإنسان يمكن أن يعد في علاقة بعمله فيه على أنه سلبي. وعلى هذا النحو فإن فاعليته هو ليست هي التي تتجلى في أعماله. وعلى أي حال ففي (الفحوى) فإن هذه الفاعلية المزدوجة يجب إدراكها على أنها شئ واحد. وهنا في المرحلة الراهنة فإن هذه الوحدة (للفحوى) لا تتضح بعد، وإن جانب الفاعلية المثمرة التي تنتمي للذات بالمثل تظهر على أنها مستقلة ومنفصلة بهذه الطريقة، ألا وهو أن الذات تنتج تجلي ما هو إلهي (على نحو شعوري) على أنه عمله (هو).

إن الوعي الذاتي الذي يلتقط ويفسر ويعطي شكلاً لما كان - إذا ما شرعنا في القول - تجريدياً، سواء كان باطنياً أو خارجياً، ونتيجة في شكل يعد فيه هو (الإله).

إن التجليات في (الطبيعة) أو أي عنصر جزئي باطني أو خارجي ليست تجليات بالمعنى الذي تكون فيه (الماهية) يجب النظر إليها وحسب

على أنها فكرة داخل عقولنا - على سبيل المثال - عندما نتحدث عن قوى (الطبيعة) وتأثيراتها الخارجية. هنا لا تكون قائمة في الأشياء الطبيعية نفسها، إنها لا تكون قائمة في الموضوعية فيها على نحو أنها توجد كتجليات لما هو باطني. وهي كموضوعات طبيعية لا توجد إلا بالنسبة لإدراكنا الحسي، وهي بالنسبة لها فإنها لا تكون تجلياً لما هو كلي. ومن ثمَّ فإنها - على سبيل المثال - ليست في النور على نحو أن تلك الفكرة، ما هو كلي، يُعلن حضوره. وفي حالة الوجود الطبيعي يجب - بالعكس - أن ننفذ أولاً من خلال الغباشة التي خُبِّأ فيها الفكر الذي هو عنصر باطني في الأشياء نفسها.

إن ما هو ضروري هو أن الطبيعي، الخارجي، يجب في ذاته وفي خارجيته أن يجري عرضه مباشرة على أنه ملغي وأن يرقى إلى مصاف شئ أسمى، وعلى أنه في طبيعته الخاصة هو تَجَلٍ، ومن ثم لا يكون له معنى ودلالة إلا على أنه تعبير خارجي وعضو للتفكير وعضو لما هو كلي. إن التفكير يجب أن يكون إدراكاً حسياً، أي أن ما ينكشف هو من جهة الحالة الحسية للحقيقة، على حين أن ما يجري إدراكه بالحواس هو في الوقت نفسه التفكير، هو الكلي. إنها هي الضرورة التي عليها أن تظهر في هيئة إلهية أي في وجود محدد كضرورة في الوحدة المباشرة مع هذا الوجود العيني. هذه ضرورة مطروحة، أي ضرورة قائمة بشكل محدد، توجد كتأمل بسيط في ذاته.

والآن نجد أن التخيل هو العضو الذي به يعطي الوعي الذاتي شكلاً خارجياً لما هو تجريدي باطنياً، أو لما هو خارجي، والذي هو في البداية شئ له (وجود) مباشر ويطرحه على أنه عيني. وفي هذه السيرورة فإن ما هو طبيعي يفقد استقلاله ويرتد إلى أن يكون علامة خارجية للروح الساكنة على نحو أن هذه الروح الساكنة هي وحدها مسموح لها أن تظهر بشكل ماهوي.

إن حرية (الروح) هنا ليست بعد الحرية اللامتناهية للتفكير، إن الماهيات الروحية ليست بعد في عنصر (التفكير). فإذا مارس التفكير على هذا النحو

الذي يكون فيه ذلك التفكير الخالص إنما يشكل الأساس، فلن يكون لديه بالنسبة له إلا (إله) واحد. وعلى أي حال فإن الإنسان - على نحو ضئيل - يتأتى إلى موجوداته الماهوية على أنها ماثلة كأشياء طبيعية مباشرة، والأمر بالعكس، إنه يدفعها إلى الأمام في الوجود من أجل الفكرة أو التفكير التصويري، وهذا الإحضار لها على أنها تمثل المرحلة المتوسطة بين التفكير الخالص والإدراك الحسي المباشر (للطبيعة) هو التخيل أو الخيال.

وبهذه الطريقة فإن الآلهة يشكلها التخيل الإنساني، وهي تبرز في هيئة متناهية، وقد طرحها الشاعر، قد طرحتها ربّة الشعر. إن لها هذا التناهي من الناحية الماهوية في ذاتها، وذلك لأنها بالنسبة للمحتوى هي متناهية، وتفصل فرديتها وهي ليس لها أي إرتباط بعضها ببعض. وهي لا يحدث لها أن تتكشف من جانب العقل الإنساني حيث أنها في محتواها العقلاني القائم ماهوياً، ولكن على أنها (آلهة). إنها مصنوعة، مخترعة، لكنها ليست خرافية. من المؤكد أنها تتأتى من التخيل الإنساني في مقابل ما يوجد بالفعل، ولكنها تفعل هذا على أنها أشكال (ماهوية)، وهذا النتاج للعقل هو في الوقت نفسه يعد على أنه ما هو على نحو ماهوي.

وبهذا المعنى يجب أن نفهم ملاحظة هيرودوت من أن هوميروس وهسيود قد صاغا آلهتهما لليونانيين. والشئ نفسه يجب أن يقال على كل كاهن وحكيم أنه "قديم" حيث أنه كان قادراً على فهم وتفسير الحضور فيما هو طبيعي لما هو إلهي وللقوى الموجودة على نحو ماهوي.

وعندما سمع اليونانيين زئير البحر عند جنازة أخيل جاء نستور [١٣] وشرح هذا على أنه يعني أن الحورية ثيتسي [١٤] إنما تشارك في العزاء

(١٣) السياسي الأقدم لليونانيين إبان حرب طروادة وهو السيد الخطيب الجلي الصوت (المترجم).

(١٤) هي حورية من الحوريات اليونانيات اللواتي يعشن في البحر الأبيض المتوسط ولقد أصبحت أم أخيل (المترجم).

والرثاء. وهكذا أيضاً في حالة الطاعون يقول العّراف كالتشاس [١٥] إن أبوللو قد أوجد الطاعون لأنه كان غاضباً من اليونانيين. وهذا التفسير لا يعني سوى أن تجسيداً يجري طرحه للظواهر الطبيعية وأنها تتخذ شكل فعل إلهي. وما يحدث داخل العقل يجري شرحه بالمثل. واستناداً لهوميروس - على سبيل المثال - فإن أخيل أحب أن يمتشق سيفه، لكنه هدَّأ نفسه وكظم غيظه. وهذه الحصافة هي بالاس [١٦] الآلهة أثينا التي كظمت غيظها. وفي هذا التفسير صدرت تلك الحكايات الساحرة العديدة والعدد الذي لا ينتهي من الأساطير اليونانية التي لدينا.

ومهما يكن الجانب الذي ننظر فيه إلى المبدأ (اليوناني) فإن العنصر الحسي والطبيعي يُشَاهَد على أنه يشق طريقه فيه. والآلهة وهي تنطلق من الضرورة محدودة، وهي أيضاً لا تزال تتتبع العنصر الطبيعي فيها نظراً لأنها تكشف حقيقة هي أنها قد صدرت من النضال مع قوى (الطبيعة). والتجلي الذي تعلن به نفسها للوعي الذاتي لا يزال خارجياً، والتخيل الذي يعطي هيئة وشكلاً لهذا التجلي لم يرفع بعد نقطة انطلاقها إلى نطاق الفكر الخالص. وعلينا الآن أن نتبين كيف أن هذه اللحظة الطبيعية تتحول برمّتها إلى شكل جميل.

(٣) الشكل الجميل للقوى الإلهية

إن التحددية في الضرورة المطلقة ترتد إلى وحدة المباشر، "إنَّ الأمر على هذا النحو". ولكن هذا يعني أن التحددية، المحتوى، مرفوض، وإن ثبات وحرية الشعور الذي يبقى هذا الإدراك الحسي قائمان وحسب في

---

(١٥) هو عند هوميروس أعظم العرافين والذي صحب الحملة الموجهة ضد طروادة. (المترجم).

(١٦) هذا هو لقب الآلهة اليونانية أثينا وهي ترد عند هوميروس على أنها بالاس أثينا. ثم بعد ذلك أصبح اللقب بالاس يدل على أثينا. وهناك أسطورة متأخرة تقول إن بالاس هي إلهة قتلتها بالصدفة أثينا التي أقامت لها تمثالاً ويقال إن كبير الآلهة زيوس أرسله من السماء إلى طروادة (المترجم).

حقيقة مفادها أنها تتبقى بشدة من خلال (الكينونة) الخاوية. ولكن الضرورة القائمة مؤكد أنها من أجل الإدراك الحسي المباشر، وفي الحقيقة هي توجد لأجله في طابعها كوجود محدد طبيعي، وهو في تحدديته يرتد بذاته إلى بساطته وهو يعرض بالفعل في ذاته هذا الفعل للانسحاب أو الارتداد. إن الوجود المحدد الذي هو وحسب هذه السيرورة هو في حالة الحرية، أو إذا طرحنا المسألة على نحو آخر فإن التحددية توجد كسالبية، كانعكاس في ذاته، كانغمار في الضرورة البسيطة. وهذه التحددية التي تربط ذاتها بذاتها هي الذاتية.

وبالنسبة لهذه السيرورة الخاصة بالضرورة القائمة عينياً فإن الحقيقة هي بالتالي ما هو روحي، هي الشكل الإنساني. وهذا هو موضوع حسي وطبيعي ومن ثمَّ يوجد للإدراك الحسي المباشر، وهو في الوقت نفسه الضرورة البسيطة، المرجعية البسيطة للنفس، بفضل أنها تعلن ببساطة حضور الفكر. وفي كل لحظة من ارتباطها بالحقيقة، بتخارجها فإنها تتفكك، تَنْحَلّ وتنغمر في الهوية البسيطة، إنها تخارج، تجلٍ هو في الحقيقة تخارج (الروح).

وهذه العلاقة لا يمكن التقاطها بسهولة، أي أن التحدد الأساسي والجانب الواحد (للفحوى) هما الضرورة المطلقة، بينما جانب الحقيقة الذي بفضله تكون (الفحوى) هي (الفكرة العادية) هو الشكل الإنساني ويجب على (الفحوى) فوق كل شئ أن تكون لها حقيقة فعلية. وهذا التحدد - بالتالي - متضمن بشكل أكثر مباشرة في الضرورة ذاتها، لأنه ليس (وجوداً) تجريدياً، لكنه هو ما هو فعلي ومحدد، محدد في ذاته ولذاته. وهكذا فإن التحددية - نظراً وحسب لأنها في الوقت نفسه طبيعية، خارجية، هي الحقيقة، ترتد أكثر مباشرة إلى الضرورة البسيطة، ومن ثم فإن هذه الضرورة هي التي تعرض ذاتها في هذا العنصر الحسي المتلوِّن. وعندما، وعندما فقط لا تعود الضرورة كضرورة، بل (كروح) وهذا ما يشكل (ما هو إلهي) فإن (ما هو إلهي) يتأتى إلى أن ننظر إليه على أنه وجود كلي في عنصر الفكر. وعلى أي حال فهنا نجد أن لحظة الإدراكية الحسية

الخارجية تظل باقية، وفيها بالرغم من طابعها المادي تعرض الضرورة البسيطة مع هذا ذاتها. وهذه وحسب هي الحالة التي فيها عندما يكون لدينا الشكل الإنساني لأنه شكل ما هو روحي وفيه فحسب يجري رد الحقيقة إلى الوعي في بساطة الضرورة.

إن الحياة بصفة عامة هي هذا اللاتناهي للوجود الحر، الذي يتصرف ضد التحددية المباشرة ويطرحه على أنه في هوية مع ذاته في الشعور. لكن حياة الحيوان أي الوجود الفعلي والتخارج لتناهيه له محتوى محدود وحسب، إنه غارق في أحوال جزئية وحسب. والبساطة التي ترتد إليها هذه التحددية هي بساطة محدودة وصورته وحسب والمحتوى غير ملائم لشكلها هذا. وبالنسبة للإنسان المفكر - من جهة أخرى - فإن ما هو روحي يجري التعبير عنه في هذه الظروف الجزئية أيضاً، وهذا التعبير عنه يجعلنا نرى أن الإنسان حتى في أي ظرف محدود هو في الوقت نفسه يتجاوز هذا، إنه يتخطاه، إنه حر، وهو لا يخرج عن نفسه، إنه يواصل أن يظل في وحدة مستقرة مع نفسه. ونحن نستطيع بكل سهولة، أن نحلم ما إذا كان الإنسان في فعل إشباع احتياجاته يتصرف مثل حيوان أو مثل إنسان. إن العنصر الإنساني هو أريج رائع ينشر نفسه على كل حدث. بجانب هذا ليس لدى هذا الإنسان هذا العنصر وحسب عن مجرد الحياة، لكن له بالمثل مدى لا متناهياً من الطرق الأسمى للتعبير عن نفسه، عن الأعمال والغايات الأسمى، العنصر المكون الذي هو مبرر (اللامتناهي)، (الكلي). ومن هنا فإن الإنسان هو ذلك التأمل المطلق في النفس الذي لدينا في تصور الضرورة. إن الأمر يتعلق بالفسيولوجيا للحصول على معرفة بالجهاز العضوي البشري، معرفة بالشكل الإنساني على أنه هو الشكل الوحيد الملائم حقاً (للروح)، ولكنه حتى الآن لم يحقق إلا القليل في هذا الصدد. وأرسطو منذ أمد بعيد عبر عن الحقيقة التي تذهب إلى أن العضونة الإنسانية وحدها هي شكل ما هو روحي وذلك عندما نوه بهذا على أنه قصور في فكرة تقمّص النفوس، ووفق هذه النظرية فإن العضوية الجسمانية للبشر هي مجرد نوع عرضي.

والإنسان المفرد بالفعل لايزال من الناحية الماهوية لديه - مهما يكن الأمر

- في وجوده المباشر عنصر الحياة الطبيعية المباشرة الذي يجعل ظهوره على أنه شئ مؤقت وَمفْلات، أي أنه ذلك الذي تساقط من الكلية. وطبقاً لهذا العنصر الخاص بالتناهي يظهر الانفصال أو الحاجة للتناغم بين الذي يكون عليه الإنسان ضمنياً في طبيعته الحقة وبين ما هو عليه، بالفعل. والطابع الخاص بالضرورة البسيطة لا ينطبع على كل الملامح وكل أجزاء الإنسان المفرد. إن الفردانية التجريبية والتعبير عن الباطنية البسيطة يختلطان معاً والاصطباغ المثالي لما هو طبيعي والحرية والكلية هي غامضة بسبب ظروف مجرد الحياة الطبيعية وبسبب عدد من الاحتياجات الطبيعية التي تتلاعب وتؤدي دورها. والنظر من خلال هذه الوجهة من النظر، من حيث وجود (آخر) يظهر في الإنسان، فإن ظهور الشكل الخارجي لا يتطابق مع الضرورة البسيطة، لكن واقعة إنه على وجوده في كل أشكاله وأجزائه فإن طابع الكلية طابع الضرورة إنما ينطبع - والذي يسميه جوته بشكل متقارب (الدلالة) حيث يعرض الطابع الماهوي للفن الكلاسيكي - يجعل من الضروري أن يجري تخطيط الشكل في (الروح) وحسب ويجب أن ينتج منها فحسب، وأن يتأتى إلى الوجود من خلال وساطتها وحسب لكي تكون - باختصار - مثالية وعملاً فنياً. وهذا هو شئ أسمى من مجرد نتاج طبيعي. ونحن - بلا شك - معتادون أن نقول إن النتاج الطبيعي هو الأحسن لا لشئ سوى لأنه قد صنعه (الله) بينما العمل الفني لم يصنعه إلا الإنسان، كما لو أن الأشياء الطبيعية حقاً لا تدين أيضاً بوجودها إلى الأشياء المتناهية الطبيعية المباشرة، للحبوب، للهواء، للماء، للنور، كما لو أن قوة (الله) توجد وحسب في (الطبيعة) وأنها ليست أيضاً فيما هو إنساني، في عالم الروح. فإذا كانت الحقيقة الحقة هي أن المنتجات الطبيعية وحدها تزدهر في ظل ظروف التي تهيئتها ما يعد بالنسبة لها ظروفاً خارجية وعرضية، وتحت تأثيرها، وهو تأثير يتأتى من الخارج، إذن ففي العمل الفني فإن الضرورة هي التي تبدو على أنها النفس الباطنية و(فحوى) الخارجية أي أن الضرورة لا تعني هنا أن الأشياء ضرورية في ذاتها وأن لها ضرورة على أنها صفتها، لكن تلك الضرورة هي الذات، هي ذلك الذي يُجَلِّي نفسه في صفته، في الوجود الخارجي.

فإذا كان التجلي في هذه السيرورة ينتمي إلى الجانب الذاتي حتى يبدو (الإله) وكأنه شئ صنعه الإنسان فإن هذا التجلي لا يزال مجرد لحظة (واحدة). وبالنسبة لهذا الطرح (للإله) فإن صناعة وجوده يتوقف على الإنسان وهذه من جهة أخرى من خلال توسط إلغاء الذات الفردية، ومن ثم أصبح ممكناً بالنسبة لليونانيين أن يرووا إلههم في تمثال كبير الآلهة الذي صنعه الفنان فيدياس. إن الفنان لم يعط للناس بطريقة تجريدية شيئاً هو من صنعه (هو)، بل طرح لهم التجلي الملائم والجزئي لما هو ماهوي، الشكل الخارجي للضرورة القائمة بالفعل.

إن الشكل الذي أُعطِيَ للإله هو هكذا الشكل المثالي. وقبل عصر اليونانيين لم يكن هناك اصطباغ مثالي حقيقي، كما لم يكن من الممكن أن يظهر هذا الشكل في أي زمن لاحق. إن فن الدين (المسيحي) هو الجميل حقاً، لكن الاصطباغ المثالي ليس مبدأه الأقصى. ونحن لا نقدر على أن نحصل على عنصر القصور في الآلهة (اليونانية) بقولنا إنها مصطبغة بصنعة إنسانية، وهذه مقولة عن التناهي يمكن تحتها أن ندرج العنصر الخالد، كما هو الحال - على سبيل المثال - في قصص المغامرات العاطفية لكبير الآلهة التي يمكن أن نجد أصلها في الأساطير الأقدم المؤسسة على ما هو ماثل حتى هذا في الطريقة الطبيعية للنظر للأشياء. والقصور الأساسي ليس هو أنه يوجد الكثير جداً مما له طابع تشخصن إنساني في هذه الآلهة، بل يوجد القليل جداً. إن تجلي ومظهر الوجود المحدد لما هو إلهي لم يتقدم بعد إلى ما يتجاوز المباشر بالفعل، في شكل فرد محدد، على أنه هذا الإنسان المحدد. والشكل الأصدق والأكثر ملاءمة هو بالضرورة هذا: إن (الروح) المطلقة والتي توجد لذاتها يجب أن تتقدم إلى نقطة تظهر عندها نفسها على أنها الوعي الذاتي التجريبي الفردي. وهذه الخاصية التي تتكون هكذا مقدماً للفرد المحدد الحسي ليست ماثلة هنا بعد. إن الشكل الذي صنعه الإنسان حيث يبدو ما هو إلهي يبدو - وهذا حق - أن له جانباً مادياً، لكن هذا لا تزال له المرونة حتى أنه يمكن أن يتكيف بكمال مع المحتوى المتجلي. ولا يحدث إلا عندما يتقدم الانفصال في (الإله) إلى حده الأقصى ويظهر كإنسان، يظهر كوعي ذاتي تجريبي جزئي أن هذه الحسِّيَّة، هذه

الخارجية، إنها - إذا جاز لنا القول - تنطلق حرة باعتبارها حسِّيَّة، أي الظرفية الخاصة بالخارجية واحتياجها للمواءمة للتعبير عن (الفحْوى) بالفعل تظهر للنور في الإله. وهنا نجد أن المادة، ما هو حسي، ليس له بعد هذا الشكل. بل بالعكس، إنه يحافظ على حقيقته بالنسبة لمحتواه. ولما كان الإله رغم أنه القوة الروحية الكلية - إنما يصدر من (الطبيعة) فإنه لابد أن يكون له ما هو طبيعي على أنه عنصر تجسده، ويجب أن يكون واضحاً أن ما هو طبيعي وحسب هو حال التعبير عما هو إلهي. ومن هنا يبدو الإله في الحجر، ولا يزال ما هو مادي يجري تناوله على نحو يكون فيه ملائماً للتعبير عن الإله كإله. ولا يحدث إلا عندما يظهر الإله ويكشف نفسه على أنه فرد محدد أن (الروح)، المغرمة الذاتية (للروح) على أنها (الروح) تجري مشاهدتها على أنها التجلي الحق (للإله) وإلى أن يحدث هذا فإن الحسّية تنطلق حرة أي لا تعود مختلطة بالإله، بل تظهر نفسها على أنها غير ملائمة لشكله، إن الحسّية، الفردية المباشرة، يجري صَلبُها. وفي سيرورة الانقلاب هذه يظهر - على أي حال - أن هذا الاغتراب الذاتي للإله في الشكل الإنساني ليس إلا جانباً من الحياة الإلهية، فهذا التفريغ الذاتي، هذا التجلي، يرتد ثانية في (الواحد) الذي يصبح آنذاك لأول مرة (الروح) للفكر و(للكنيسة). إن هذا الإنسان المفرد الموجود الفعلي تجري الإطاحة به ورفعه إلى شئ أسمى، ويظهر كلحظة، كإنسانٍ فردي محدد قائم حقاً في (الإله)، ومن ثم فإن تجلي ما هو إلهي هو تجلٍ مطلق، وإن عنصره هو (الروح) ذاتها. والفكرة اليهودية الذاهبة إلى أن (الرب) يوجد على نحو ماهوي للفكر وحده والحسية الخاصة بالشكل اليوناني للجمال الإثنان واردان بالتساوي في هذا الشكل لما هو إلهي، ولما كانا قد ارتفعا إلى شئ أسمى فإنهما يتحرران من المحدودية الملتصقة بهما.

وعند هذه المرحلة حيث لا يزال ما هو إلهي يقتضي ما هو حسي لعرضه الماهوي فإنه يبدو على أنه تكثّر الآلهة. وفي هذا التكثر نجد أن الضرورة - حقاً - تعرض نفسها على أنها انعكاس بسيط في نفسها، لكن هذه البساطة ليست إلا الشكل، وذلك أن المادة التي تعرض فيها نفسها لا تزال هي المباشرية، عنصر (الطبيعة) وليس المادة المطلقة، أي (الروح).

وهكذا ليست (الروح) باعتبارها (روحاً) هي المعروضة هنا، إن الحقيقة هي بالأحرى أن الوجود الروحي ينطلق إلى الأمام للوعي بالمحتوى وهذا المحتوى نفسه ليس بعد هو (الروح).



(ج)

العبادة



هذا الموضوع هنا هو موضوع كبير. من الناحية الماهوية فإن العبادة تعني أن الوعي التجريبي يرفع نفسه وأن الإنسان يعطي لنفسه الوعي والشعور بسكنى ما هو إلهي في داخله وبوحدته مع ما هو إلهي. فإذا كان الفن هو التكشف الذاتي (لله) وتكشف إنتاجية الإنسان بطرح هذا التكشف من خلال إبطال معرفته وإرادته الجزئيتين، ومن جهة أخرى فإن الفن الفني بالمثل يتضمن حقيقة أن (الله) والإنسان لا يعودان مغتربين الواحد عن الآخر بل هما انتقلا إلى وحدة أسمى. إن طرح أو استخراج ما هو ضمني في العمل الفني هو هنا بالتالي العبادة، وهذه العبادة بالتالي هي العلاقة حيث أن التموضع الخارجي (لله) يجري إبطاله بسبب المعرفة الذاتية وإن هوية الإثنين تنطلق. وبهذه الطريقة فإن الوجود الإلهي الخارجي باعتباره منفصلاً عن الوجود الإنساني داخل الروح الذاتية يجري إبطاله ومن ثم فإن (الله) - كما هو الحادث بالفعل يجري طلبه للعقل داخل مجال الذاتية. والطابع العام لهذه العبادة قائم في هذا: إن للذات علاقة إيجابية ماهوية مع إلهها.

ولحظات العبادة هي على النحو التالي: (أ) الشعور الباطني أو الرؤية الذاتية. إن الآلهة يجري إدراكها وتبجيلها على نحو وافٍ، إنها هي القوى الجوهرية، إنها هي المحتوى الحقيقي الماهوي للكون الطبيعي والروحي، إنها هي (الكلي، وهذه القوى الكلية المعفاة من العرضية، يقرُّ بها الإنسان لا لشئ سوى أنه هو الوعي المفكر. ومن ثم لا يعود العالم يوجد بالنسبة له على أنه شأن خارجي وعرضي بل على أنه في الحالة الحقة. ومن ثم نتمسك بتقدير بالواجب والعدالة والمعرفة والحياة السياسية والحياة في (الدولة) والأسرة والعلاقات. إنها تمثل ما هو حقيقي، تمثل الرابطة الباطنية التي تُجَمِّع العالم معاً، إنها العنصر الجوهري الذي يوجد فيه كل ما هو

باق، العنصر الصادق، ما يمسك حقاً أساسها ضد العرضية والاستقلالية اللتين تعملان ضدها.

وهذا المحتوى هو ما هو موضوعي بالمعنى الحق أي ما هو صادق وحقيقي بشكل مطلق وعلى نحو ماهوي وليس بالمعنى الموضوعي الخارجي، بل داخل الذاتية أيضاً. وجوهر هذه القوى هو العنصر الخلقي الفريد للناس، إنه هو أخلاقيتهم (هُم)، قوتهم الفعلية والصادقة، جوهريتهم وماهيتهم الخاصتين. ومن ثمَّ فإن الشعب اليوناني هو الشعب الأكثر إنسانية، فمعهم فإن كل إنسان يجري تبريره وتطويره بشكل إيجابي، وعنصر المعيار كامن في هذا.

وهذه الديانة هي من الناحية الماهوية ديانة الإنسانية، أي أن الإنسان العيني - بالنسبة بما هو عليه فعلاً، بالنسبة لاحتياجاته وتضميناته وعواطفه وعاداته، بالنسبة لعلاقاته الخلقية والسياسية، وبالمرجعية لكل ما له قيمة في هذه الأمور ويكون ماهوياً - هذا الإنسان العيني قائم في آلهته وحاضر في طبيعته هو الخاصة أو إذا طرحنا الأمر على نحو آخر فإننا نقول إن إلهه له داخله المعنوي الخالص المؤلف مما هو نبيل وحقيقي، والذي هو في الوقت نفسه الخاص بالإنسان العيني. وهذه الإنسانية الخاصة بالآلهة هو ما يشكل القصور في الرؤية اليونانية، لكنها في الوقت نفسه هي عنصرها الجذاب وفي هذه الديانة لا يوجد شئ لا يمكن استيعابه، لا يوجد شئ لا يمكن فهمه، لا يوجد أي نوع من المحتوى في الآلهة ليس معروفاً للإنسان، أو لا يجده ولا يعرفه في نفسه. إن ثقة الإنسان في الآلهة هو في الوقت نفسه هو ثقته بنفسه.

وبالاس [١٧] التي كبحت الغضب عند أخيل هي حصافته الخاصة به. ومدينة أثينا هي المدينة الخاصة بالآلهة أثينا، وهي أيضاً روح هذا الشعب الأثيني الخاص، وهي ليست روحاً خارجية أو روحاً حامية، بل هي الروح

(١٧) لقب الآلهة اليونانية أثينا. وهناك أسطورة متأخرة تقول إن بالاس إلهة غير أثينا وأثينا قد قتلتها (المترجم).

الحية الحاضرة بالفعل العائشة في الشعب، هي روح محايثة في الفرد وهي في طبيعتها الماهوية يجري تمثيلها على أنها بالاس.

وآلهة الانتقام عند اليونان ليست آلهة الانتقام عند الرومان وقد تجسدت على شكل خارجي. بل بالعكس، بل المقصود أنها توحي أنه فعل الإنسان نفسه ووعيه الذي يعذبه ويحيق به العذاب بقدر ما أنه تعرف أن هذا الفعل هو شئ شرير في نفسه. إن آلهة الانتقام ليست وحسب آلهة انتقام خارجية التي حثت أوريست لقتل أمه بل توحي بالأحرى بأنها روح قتل الأم والتي تلوح مهددة بشعلتها فوقه. إن آلهة الانتقام هي الآلهة الحقة التي على صواب، وبفضل هذا هي الرؤوفة، إنها الآلهة الرؤوفة. وليس هذا تعبيراً ملطفاً وذلك لأنها حقاً هي التي ترغب في العدالة، وإن من يغضب تتولد لديه الآلهة الرؤوفة داخل نفسه. إنها تمثل ما نسميه الضمير.

وفي مسرحية (أوديب في كولونوس) لسوفو كليس يقول أوديب لابنه: "إن الآلهة الرؤوفة لدى الأب سوف تتابعك". وإن الحب هو بالطريقة نفسها ليس فحسب ما هو موضوعي، ليس وحسب الإله، بل هو أيضاً هو قوة الشعور الذاتي لدى الإنسان. وإن أناكريون [١٨] - على سبيل المثال - يصف نزالا مع إله الحب. يقول: "إنني أيضاً سوف أحب الآن، ومنذ زمن طويل أمرني بالحب، لكنني لم أتبع أمره ثم هاجمني إله الحب ولقد كان مزوداً بصدار حربي ورمح فإنني نازلته. ولقد أخطأ إله الحب التصويب لكنه شق طريقه إلى قلبي" وقد خلص إلى أنه "ولكن ما فائدة القوس والسهم؟ إن النزال هو داخلي" والمرء بإدراكه قوة الإله وبهذه النظرة التبجيلية هو على نحو مطلق داخل مجال طبيعته الخاصة. إن الآلهة هي انفعالاته. وإن معرفة المرء عن الآلهة ليست مجرد معرفة بأمور تجريدية تتجاوز مجال الواقع. بل بالعكس، إنها معرفة تشمل معرفة الذاتية العينية للإنسان نفسه كشئ ماهوي، لأن الآلهة هي بالمثل داخله. وهنا لا تكون لدينا تلك العلاقة السالبية حيث علاقة المرء بما يجاوزه حتى لو كانت هذه العلاقة

(١٨) أناكريون (حوالي ٥٦٣ ق. م. - حوالي ٤٧٨ ق. م.) شاعر غنائي يوناني عرف بقصائده في الحب وأغنيات عن الخمر (المترجم).

هي أقصى شكل لها، هي مجرد التضحية، نفي وعي المرء. إن القوى هنا هي قوى ودودة وكريمة بالنسبة للناس، إنها تستقرّ في صدر الإنسان، والإنسان يعطيها واقعاً، وهو يعرف واقعها على أنه في الوقت نفسه هو واقعه هو الخاص. إن نَفَس الحرية يحيط بهذا العالم كله، ويشكل المبدأ الرئيسي لهذه الوجهة من النظر الخاصة بالعقلي.

غير أن الوعي بالذاتية اللامتناهية للإنسان لا تزال هي الاحتياج، الوعي بأن العلاقات الأخلاقية والحق المطلق مرتبطة بالإنسان على هذا النحو، إن الإنسان لما أنه وعي ذاتي فإنه يملك في هذا اللاتناهي الصوري الحقوق وكذلك الواجبات الخاصة بالجنس الإنساني. إن الحرية، الأخلاقيات، هي العنصر الجوهري في الإنسان، معرفة هذا على أنه العنصر الجوهري وأن يضع فيه جوهريته الخاصة هو ما يشكل قيمة الإنسان وكرامته. ولكن الذاتية الصورية، الوعي الذاتي على هذا النحو، الفردية اللامتناهية الفطرية وليس مجرد الفردية الطبيعية والمباشرة هي التي تكون إمكانية تلك القيمة أي الإمكانية الحقيقية وهي القيمة التي على أساسها يكون للفرد نفسه الحقوق اللامتناهية. والآن، لما كان في الأخلاقيات الطبيعية للفرد غير المهذب حيث لا يجري إدراك اللاتناهي للذاتية الصورية فإن الإنسان على هذا النحو لا يرقى إلى تلك القيمة المطلقة التي بها يكون جديراً بها في نفسه ولنفسه مهما تكن صفاته الباطنية، ومهما يكن مولده في هذا الموضع أو في موضع آخر، ومهما يكن غنياً أو فقيراً، سواء كان ينتمي لهذا القوم أو ذاك. إن الحرية والأخلاقيات لا يزال لهما شكل خاص مخصوص، وإن الحق الماهوي للإنسان لا يزال متأثراً بما هو عَرَضي، ومن ثم فإنه من الماهوي في هذه المرحلة أن العبودية قد وُجِدت لتوجد. ولا يزال الأمر أمراً عرضياً ما إذا كان الإنسان هو مواطن هذه الدولة بعينها أولاً، ما إذا كان حراً أو ليس حراً. زيادة على ذلك لما كانت المعارضة اللامتناهية ليست حاضرة بعد، ولما كان التأمل المطلق في الوعي الذاتي في ذاته فإن ذروة الذاتية لا تزال الحاجة، الأخلاقيات كقناعة فردية وبصيرة عقلية لم تتطور بعد.

ومع هذا في الأخلاقيات فإن الفردية هي بالمعنى العام ترقى إلى مصاف الجوهرية المطلقة ومن ثم يرد هنا - حتى إذا كان الأمر في البداية ليس إلا تماثلاً ضعيفاً وليس بعد كمطلب مطلق (للروح) - فكرة الطبيعة الأبدية للروح الذاتية، الفردية، فكرة الخلود. إن مطلب خلود النفس لم يستطع أن يتبدى في أي من المراحل المبكرة التي تناولناها من قبل، سواء في ديانة (الطبيعة) أو في ديانة (الواحد). ففي ديانة (الطبيعة) نجد أن الوحدة المباشرة لما هو روحي وما هو طبيعي هي الفكرة الأساسية، و(الروح) ليست واعية وعياً ذاتياً بعد، أو لذاتها. وفي ديانة (الواحد) فمن الحق أن (الروح) واعية بذاتها وتوجد لذاتها، لكنها لا تزال غير متحققة، إن حريتها لا تزال تجريدية، وأن (وجودها) لا يزال شكلاً طبيعياً للوجود الإنساني، تملك أرض بعينها ورفاهيتها. ولكن هذا ليس (الوجود) على أنه الوجود الإنساني المحدد (للروح) داخل ذاتها، إنه لا يتضمن بعد إشباعاً كاملاً فيما هو روحي. والديمومة ليست إلا ديمومة الجنس البشري، ديمومة الأسرة، ديمومة الكلية الطبيعية، ونقول هذا على نحو مختصر. ولكن الوعي الذاتي هنا كامل ويتحقق في ذاته، إنه ما هو روحي. إن الذاتية ترقى إلى مصاف الماهوية الكلية ومن ثم تُعْرَف على أنها (الفكرة العادية) على نحو ماهوي، وهنا نلتقي بتصور الخلود. غير أن هذا الوعي يصبح محدداً على نحو أكبر عندما تظهر الأخلاقيات على الساحة، إن الوعي الذاتي يهبط في ذاته، ومن ثم فإنها تعترف على نحو خيّر وحقيقي وحق ما تجده متناغماً مع ذاتها وفكرها. وعلى هذا بالنسبة لسقراط وأفلاطون فإن سؤال خلود النفس هو السؤال الواحد الذي أثير وجرى التعبير عنه. بينما قبل أيامهما كانت هذه الفكرة تُعد على أنها مجرد فكرة عامة وعلى أنها فكرة ليست لها قيمة مطلقة في ذاتها ولذاتها.

وبالنسبة للذاتية اللامتناهية فإن النقطة المطلقة لوحدة (الفحوى) لا تزال تحتاج إلى الوعي الذاتي، ولا تزال أيضاً تحتاج إلى ماهياتها، تحتاج إلى ما يمثل لها وجوداً حقيقياً. وهذه الوحدة توجد داخل ذلك الذي تأتى لنا أن نعرفه على أنه يشكل ضروريتها، ولكن هذا خارج نطاق دائرة الموجودات الجزئية الجوهرية الماهوية. إن الموجودات الماهوية الجزئية مثل الإنسان

وما شابه ليس لها تبرير مطلق، لأن أي تبرير لها لا تملكها إلا كلحظة من الضرورة، على نحو ما هو مغروس في هذه الوحدة المطلقةُ التي تنعكس في ذاتها. إنها عديدة، رغم أن لها طبيعة إلهية، وإن طابعها المبعثر والمتكشف هو في القوت نفسه حد، حتى أن الطبيعة الإلهية لا تُنسب إليها بأي معنى جاد حقاً. وفوق الموجودات الماهية الجوهرية العديدة تطفو الوحدة القصوى للشكل المطلق - الضرورة والوعي الذاتي، وهو الذي في وحدة مع الآلهة، وهو في الوقت نفسه متحرر بالضرورة منها، حتى أن ألوهيتها هي في لحظة ما يجري تناولها بمعنى جاد، وفي لحظة أخرى بمعنى عكسي.

فإذا تحدثنا بصفة عامة أن هذه الديانة لها طابع الفرح المطلق، إن الوعي الذاتي حر في العلاقة بموجوداته الماهوية، لأنها خاصة به، بالرغم من أنه في الوقت نفسه غير مقيد بها، وذلك أن الضرورة وهي ترتد إليه ثانية، على نحو ما أن الوعي مع غاياته واحتياجاته الجزئية يغوص هو أيضاً فيه.

وعلى هذا فإن الشعور بالوعي الذاتي ذاته في العلاقة بالضرورة هو هذا المعنى من الاستقرار القائم في نطاق السكِّينة، القائم في هذه الحرية، والتي - مهما يكن الأمر - لا تزال حرية تجريدية. إنها على نحو كبير هرباً، انفلاتاً، لكنها في الوقت نفسه حرية، طالما أن الإنسان لم يجْرِ قهره، طالما أنه لا يتعرض لأن تميد به الأرض من جراء كارثة خارجية. ومن يملك هذا الوعي بالاستقلال قد يحيق به في الحقيقة السوء من الناحية الخارجية، لكن لا يتم قهره أو التغلب عليه.

إن للضرورة مجالها، فليس لها مرجعية إلا للعنصر الجزئي للفردية طالما أن صدام القوى الروحية يكون ممكناً، والأفراد يكونون متأثرين بالضرورة، ويحملون إلى الخضوع لها. وأولئك الأفراد هم بشكل معين خاضعون للضرورة ويكون لديهم اهتمام مأساوي مرتبط بهم والذين يرقون بأنفسهم فوق الأحوال الخلقية العادية، والذين يبحثون عن إنجاز شئ ما خاص لهم. وهذه هي الحالة مع الأبطال الذين من خلال افعالهم الخاصة بالإرادة ينفصلون عن الآخرين، إن لديهم مصالح أو اهتمامات تتجاوز

الظروف السلامية العادية التي ينطلق منها فعل الحكومة و(الإله). إنهم أولئك الذين يريدون ويسلكون بشكل خاص بهم، إنهم يقفون بمنأى عالياً فوق (الجوْقة)، فوق مجرى الحياة الأخلاقي الهادئ والثابت والمتناغم والعادي. وهذا المجرى معفي من تأثير المصير، ويُقْصر نفسه على المجال العادي للحياة ولا يدفع أياً من القوى الخلقية ضده. إن (الجوقة)، الناس، وقد جرى النظر إليهم من منظور، لهم جانبهم الجزئي أيضاً، إنهم خاضعون للحظ العام المشترك للفانين ألا وهو الموت والمعاناة من سوء الحظ وما شابه ذلك، ولكن من جانب آخر فإن ما هو نابع من هذا النوع هو الحظ الشائع للفانين، ويمثل مجرى العدالة بالنسبة لما هو متناه. وإذا كان على الفرد أن يعاني من سوء حظ عرضي وأن عليه أن يموت فإن هذا شئ ينتمي إلى نظام الأشياء.

وعند الشاعر هوميروس نجد أن أخيل يبكي على موته المبكر وإن حصانه يبكي على هذا أيضاً. وذلك شئ يمكن أن يعد في أيامنا شيئاً سخيفاً على شاعر أن يذكره. غير أن هوميروس استطاع أن ينسب بطله هذه المعرفة التنبؤية لأنها لا تستطيع أن تغير أي شئ في حياته وأعماله، والأمر ببساطة أن الأمر هكذا بالنسبة له، وعلى نحو آخر فإنه يكون ما هو عليه. إن الفكر يستطيع أن يجعله في الحقيقة جزئياً، ولكن مؤقتاً، إن الأشياء على هذا النحو، ولكن هذا لم يعد يقلقه، ربما يكون جزئياً ولكنه لا يستطيع أن يكون مغتاظاً أو متضايقاً. إن الغيظ هو شعور في العالم الحديث، وإن الشعور بالغيظ أو الضيق يفترض غاية، يفترض مطلباً من جانب الإرادة الحرة الحديثة التي ترى نفسها مبررة ومسّوغة في الانغمار في هذا الشعور إذا كانت أي غاية على هذا النحو لا يجب أن تتحقق. وهكذا فإن الإنسان الحديث يدخل في إطار الحالة بسهولة حيث يفقد القلب بالنسبة لكل شئ آخر، ولا يبحث حتى عن الوصول إلى الأشياء الأخرى التي يمكن أن يجعلها غايته على نحو طيب حتى ولو كانت غير ناجحة. وكل شئ آخر يمت إلى طبيعته ومصيره إنما يتخلى عنه، وهو من أجل الانتقام لنفسه يحطم شجاعته، يحطم قوته بالنسبة للفعل، كل تلك الغايات الخاصة بالمصير التي قد أحرزها على نحو طيب. إن هذا غيظ، إنه لا يستطيع

بالإمكان أن يشكل جانباً من طابع (اليونانيين) أو القدماء، والحقيقة هي أن حزنهم بالنسبة لما هو ضروري هو من النوع البسيط الخالص. إن (اليونانيين) لا يطرحون أمام أنفسهم أي غاية على أنها مطلقة، على أنها ماهوية، أي غاية تملكها يجب تبريرها، إن حزنهم هو لهذا حزن التخلي أو التنازل. إنه حزن بسيط، والذي لهذا السبب له عنصر السكينة في الغاية. ما من غاية مطلقة تُفقد بالنسبة للفرد، هنا - أيضاً - يواصل أن يتوحد مع نفسه، إنه يستطيع أن يتنازل عن ذلك الذي لا يتحقق. (إن الأمر هكذا)، وهذا يعني أنه جرّ نفسه إلى التجريد، وأنه لم يُقِم (وجوده) الخاص في تعارض مع ما هو قائم. والتحرر هنا هو هوية الإرادة الذاتية مع ما هو (كائن)، إن الذات حرة، ولكن بشكل تجريدي وحسب.

والأبطال - كما هو ملاحَظ - يحدثون تغيراً في مجرى الضرورة البسيطة، وبهذه الطريقة، ألا وهي أن عنصر الانقسام يتأتى والعنصر الأسمى المهم حقاً للانقسام - إلى المدى الذي يهم (الروح) - هو أن القوى الخلقية ذاتها هي التي تبدو منقسمة وأنها تدخل في تصادم.

ومحو هذه الحالة الخاصة بالتصادم قائم في هذا: إن القوى الخلقية التي هي في تصادم - بفضل أحادية جانبها - تتجرد من الأحادية المرتبطة بتأكيد المصداقية المستقلة، وهذا التجرد من الأحادية الجانب ينكشف خارجياً في حقيقة أن الأفراد الذين استهدفوا التحقق في أنفسهم من قوة خلقية منفصلة واحدة قد تبددوا.

إن القدر هو الخالي من الفكر، الخالي من (الفحوى)، إنه شئ فيه تختفي العدالة والجور في التجريد، ومن جهة أخرى نجد في التراجيديا المصير يتحرك داخل مجال معين من العدالة الخلقية. ونحن نجد هذه الحقيقة جرى التعبير عنها في الشكل الأنبل في تراجيديات سوفوكليس. هناك إشارة لكلا القدر والضرورة. إن مصير الأفراد ماثل على أنه شئ لا يمكن استيعابه، لكن الضرورة ليست عدالة عمياء، بل بالعكس، إنه يجري إدراكها على أنها العدالة الحقة. وبسبب هذا فإن هذه التراجيديات هي المنتجات الروحية الخالدة لفهم واستيعاب خلقيين، النماذج الخالدة أو طُرُز (الفحوى) الخلقية.

إن المصير الأعمى هو شئ غير مريح. وفي هذه التراجيديات يجري التقاط العدالة بالفكر. والتصادم بين القوتين الخلقيتين الأعلى ينطرح على نحو لدن في العمل الرائع والمثال الأقصى للتراجيديا ألا وهو مسرحية (أنتيجون). في هذه الحالة فإن لحب الأسَري، ما هو مقدس، ما ينتمي إلى الحياة الباطنية والشعور الباطني وبسبب هذا يُسمى أيضاً قانون آلهة العالم السفلي يتصادم مع قانون (الدولة). إن كريون ليس طاغية، بل هو قوة خلقية بالفعل، كريون ليس في الجانب الخطأ، إنه يتمسك بأن قانون (الدولة)، سلطة الحكومة، يجب احترامه، وإن العقاب يترتب على خرق القانون. وكلا هذين الجانبين يدرك قوة واحدة من القوى الخلقية، ويكون له قوة من هذه القوى على أنها هي محتواه، وهذا هو عنصر الأحادية الجانب هنا، وأن معنى العدالة الخالدة يتبدى في هذا، والجانبان ينتهيان في الجور لا لشئ سوى أنهما أحادي الجانب، وإن كان الإثنان في الوقت نفسه يحصلان على العدالة أيضاً. لقد جرى إدراك أن الاثنين لهما قيمة خاصة بكل منهما في المجرى غير المضطرب للأخلاقيات. وهنا فإن كليهما لهما مصداقيتاهما الخاصتان، لكن هذا هو مصداقية متساوية. وأحادية الجانب في مطالبهما هي وحدها التي فيها تتأتى العدالة وهي معارضة.

ولدينا مثال آخر عن الصدام في حالة أوديب مثلاً. لقد قتل أباه، وواضح أنه مذنب، لكن الذنب لأنه أصبح قوته الأخلاقية هو أحادي الجانب، أي أنه وقع في حفرة فعله المرعب دون وعي. وعلى أي حال إنه الإنسان الذي حل لغز (أبي الهول)، إنه الرجل المُبَرَّز في المعرفة، ومن ثَمَّ هناك نوع من التوازن يدخل على هيئة (إلهة الانتقام). إنه وهو الذي موهوب للغاية في المعرفة هو في قبضة ما هو لا شعوري، ومن ثم يقع في إثم عميق بالنسبة للذروة التي يقف فوقها. وهنا - لهذا - لدينا تعارض بين القوتين، قوة الوعي وقوة اللاوعي.

ولا تزال لدينا حالة ثالثة من الصدام نذكرها. إن هيبوليتس [19] يصبح غير محظوظ لأنه قدم التكريم لديانا [20] وحدها. وهو يحتقر الحب الذي بالتالي يوقّع عليه العقاب. ومن العبث أن ننسب ليهيبوليتس حباً آخر كما حدث في النسخة الفرنسية لقصة كتبها راسين وذلك أنه في هذه الحالة فإن ما يعاني منه ليس عقاباً من جانب (الحب) مع وجود شجن فيه، بل هو مجرد سوء حظ معين نابع من أن هناك امرأة تحبه وهو لا يعبأ بأي امرأة أخرى، وذلك أنه رغم أن هذه المرأة الأخيرة هي زوجة أبيه فإن التضمين الخلقي الوارد هنا غامض من جراء الحب الذي يكنه لأريسيا. والسبب الحقيقي لدماره هو الجرح الذي تسبب فيه بسبب إهماله (للقوة) الكلية على هذا النحو، ليس الأمر أمراً أخلاقياً، بل بالعكس إنه شئ جزئي وعرضي.

ونتيجة هذه (التراجيديا) هي التصالح، الضرورة العقلانية، الضرورة التي تبدأ هنا تتوسط ذاتها، إنها العدالة التي بهذه الطريقة تقنع بالمصادرة القائلة: "لا يوجد شئ ليس هو كبير الآلهة زيوس"، أي أنه العدالة الخالدة. هنا ضرورة فعالة، لكنها ضرورة هي أخلاقية تماماً، إن سوء الحظ الذي يجري تحمله أمر واضح تماماً، هنا لا يوجد شئ في حالة عماء ولا وعي. وبالنسبة لمثل هذا الوضوح للبصيرة والعرض الفني فإن (اليونان) تحرز المرحلة القصوى لثقافتها. ومع هذا، يبقى هنا شئ لم يتم حله في أن العنصر الأسمى لا يظهر على أنه القوة الروحية اللامتناهية، ولا يزال لدينا هنا أسى مقلق صادر من حقيقة هي أن فرداً يتلاشى.

إن الشكل الأعلى للتصالح هو أن وجهة النظر الأحادية الجانب يجب

---

(١٩) باليونانية تعني (الحصان الجامح) وهو ابن تيسيوس وأمازون وكان إله البحر بوسيدون قد أرسل وحشاً أرعب جياد هيبوليتس حتى لقد أطيح به من فوق عربته وقُتل وهو في العبادة مرتبط بأفروديت كإله أو كبطل وتقام له أشكال النحيب والبكاء (المترجم).

(٢٠) إلهة إيطالية قديمة. واسمها يعني (الوضّاءة) وهي ربة الغابات (المترجم).

الإطاحة بها في (الإنسان الفاعل)، وأن الفاعل يجب أن يكون له وعي بفعله السئ، وأنه يجب في قلبه أن ينبذ منه فعله السئ. وإن إدراكه لإثمه هو هذا، إدراكه لأحادية جانبه ونبذها ليس على أي حال من الأمور الطبيعية على مجال الفكر هذا. وهذه النقطة من النظر الأعلى تجعل العقاب الخارجي ألا وهو الموت الطبيعي من نافلة القول. والبدايات فإن أصداء خافتة من هذا التصالح تتبدى بالتأكيد دون شك هنا ومع هذا فإن هذا التغير الباطني أو التبدل يبدو على نحو أكبر على أنه تطهير خارجي. ولقد كان هناك ابن لمينوس [٢١] ذُبح في أثينا وإن تطهير المدينة اعتبر أمراً ضرورياً. وقد جرى الإعلان عن هذا الفعل هو فعل منفك. إن (الروح) هي التي تسعى إلى جعل ما قد حدث منفكاً.

وفي مسرحية (الصافحات) يجري إجلاء أوريست على يد أريوباجوس، وهنا نجد من جهة الجريمة الممكنة الأكبر ضد التقوى الحافلة ببِرِّ الأنباء بينما من جهة أخرى نرى أنه يقوم بالعدالة لأبيه لأنه ليس وحسب رأس العائلة بل هو أيضاً رأس (الدولة). وهو في فعل واحد يرتكب شيئين:جريمة وفي الوقت نفسه يتصرف بمقتضى الضرورة الكاملة والماهوية. والبراءة تعني وحسب أن شيئاً ما كان قد تم كما لو أنه لم يتم.

وفي حالة مسرحية (أوديب في كولونيوس) نجد إشارة إلى التصالح، وخاصة جداً الفكرة (المسيحية) عن التصالح. إنه المفضل لدى الآلهة، ولقد اصطفته الآلهة لنفسها. وفي أيامنا هذه نتطلب المزيد، نظراً لأن فكرة التصالح هي من النوع الأسمى، ولأننا واعون بأن هذا الاهتداء يمكن أن يحدث في الحياة الباطنية وحيث أن ما قد حدث يمكن أن يعد منفكاً.

إن الإنسان الذي (اهتدى) يقلع عن أحادية جانبه، إنه يستأصلها هو نفسه من إرادته، حيث المقر الدائم للفعل، مقرّه، أي أنه يدمر الفعل في جذره. وهذا له صلة بطريقة شعورنا بأن التراجيديات يجب أن تكون لها نهايات يكون فيها عنصر التصالح.

---

(٢١) ملك أسطوري لجزيرة كريت ويقال إنه ابن كبير الآلهة زيوت وأوروبا ابنة ملك طروادة في الأساطير اليونانية (المترجم).

(ب) العبادة باعتبارها قداسا

إذا كانت النقطة الحقيقية هي بالتالي أن الذاتية يجب أن تعلن بوعي هويتها مع ما هو إلهي والذي يواجهها، إذن فإن كلا الجزءين يجب أن يكفّا عن شئ من تحدديتهما. إن (الإله) ينزل من على عرشه الخاص بالكون ويخلص نفسه (هو) والإنسان يجب في فعل تلقي الهبة أن ينجز سلب الوعي الذاتي ذاته - أي عليه أن يعترف (بالإله) أو يأخذ الهبة مع إقرار بالماهوية القائمة فيها. وإن قداس (الإله) هو بالتالي منح وتلقٍ متبادلان. إن كل جانب يقلع عن شئ من جزئيته التي تفصله عن الآخر.

(١) إن العلاقة الخارجية للجانبين الواحد بالنسبة للآخر في شكله الأقصى هو أن (الإله) له في نفسه (هو) عنصر طبيعي وأنه يعيش مستقلاً نسبياً عن وعيه الذاتي على هيئة محددة مباشرة، أو لننظر الأمر على نحو مغاير، إن (الإله) له وجوده (هو) في تجل خارجي طبيعي. وفي هذه العلاقة فإن قداس الإله هو من جهة إقرار بأن الأشياء الطبيعية هي (ماهية) في ذاتها. ومن جهة أخرى إن الإله يقدم نفسه قرباناً ويضحي بنفسه في قوة (الطبيعة) حيث يبدو فيها ويسمح لنفسه أن يتملكها الوعي الذاتي.

إذن إذا ضحت القوى الإلهية بذواتها كهبات للطبيعة وتقدم بكرم أنفسها لتكون موضع الاستخدام، إذن فإن القداس الذي يتأتى للإنسان فيه وعي بالوحدة مع قواه تكون له الدلالة التالية:

بالنسبة لتلك الثمار، تلك الينابيع التي توجد في الطبيعة فإنها تسمح لنفسها أن يُسْتَخْدَم ويحّط القوم عليها بدون عرقلة أو يتم الاستحواذ عليها ويجري استخدامها كتغذية. وهذه الهبات تسقط على نحو حر في حجر الإنسان، إن الإنسان يأكل ويُهْدي، يشرب النبيذ ويستخدمه انتعاشاً ودافعاً، وهذا الانتعاش الذي يكونون فيه عنصراً هو من عملها، إنه التأثير الذي تحدثه. وفي هذه العلاقة ليست المسألة مسألة حالة مجرد فعل تبادلي، الامتثال الكئيب المستمر المنتج من ذاته لما هو آلي. بل بالعكس، إن هذه الهبات تعد رائعة لأن الإنسان يأكلها ويشربها، فإلى أي مقام سام يمكن للأشياء

الطبيعية أن ترقى إليه غير أن تبدو على أنها القوة الملهمة للفعل الروحي؟ إن النبيذ يلهم، لكن الإنسان هو الذي أولاً يمجده إلى رتبة الفاعل المُلْهِم والمانح القوة. ومن هنا فإن العلاقة الخاصة بالاحتياج المجرد تختفي. وفي ارتباط بمعنى الاحتياج فإن الإنسان يقدم الشكر للآلهة على تلقي الهبات، وهذه الاحتياجات تفترض انفصالاً ليس في مُكْنَة الإنسان قوة للإطاحة به. إن الحاجة، هكذا تُسمَىَّ بدقة، يتبدى أول ظهور لها بفضل الحواس واستبقاء شئ بإرادة المرء، لكن الإنسان لا ينتصب في مثل علاقة الاحتياج هذه لهبات (الطبيعة)، بل بالعكس إن هذه الهبات هي التي عليها أن تشكره في انها تصبح شيئاً، وإن أي شئ يتم صنعه منها، وبدونه تجف وتذبل وتنقضي بدون فائدة.

وإن التضحية المرتبطة بالاستمتاع بهذه الهبات الطبيعية ليس لها هنا معنى تقديم ما هو باطني أو الامتلاء العيني (للروح)، بل بالعكس، إن هذا الامتلاء عينه هو الذي يتأكد ويجري الاستمتاع به. والتضحية في هذه الحالة لا يمكن أن تعني سوى الإقرار (بالقوة) الكلية التي تعبر عن التنازل النظري لما يجب أن يجري الاستمتاع به أي الإقرار هنا هو نوع عديم الجدوى والفائدة من التنازل، إنه تنازل ليس عملياً وليست له مرجعته مع النفس، وعلى سبيل المثال تدفق النبيذ من إناء. إن التضحية نفسها في الوقت نفسه هي الاستمتاع بالشئ، إن النبيذ يجري شربه، واللحم يجري التهامه، وإن قوة (الطبيعة) ذاتها التي وجودها الفردي وشكلها الخارجي هما ما يجري تقديمه وتدميره. إن الأكل يعني التضحية، والتضحية تعني مجرد الأكل.

وهكذا فإن هذا المعنى الأرقى للتضحية والاستمتاع الذي يوجد فيها إنما يرتبطان بكل أفعال الحياة، كل انشغال، كل استمتاع بالحياة اليومية هو تضحية. والعبادة ليست تنازلاً، ليست تقديم ملكية، تقديم شئ يمت للفرد، بل هي بالأحرى استمتاع مثالي نظري وفني. إن الحرية والروحية تنتشران على الحياة اليومية والمباشرة الكلية للإنسان، والعبادة - بإيجاز - هي شعر متواصل للحياة.

إن عبادة تلك الآلهة هي بالتالي لا يجب أن تسمى قداسا بالمعنى الحق الدقيق للكلمة، كشئ له مرجعية لإرادة مستقلة أجنبية يجري الحصول منها على قرار بالصدفة عما هو مرغوب. بل بالعكس، إن فعل العبادة نفسه يتضمن من قبل تمجيداً مسبقاً لشئ ما، أو، بكلمات أخرى، إنه هو نفسه متعة لهذا فإن المسألة ليست مسألة استدعاء قوة وردها إلى المرء من مكانها الذي يجاوز ما هو هنا والآن، أو التنازل عما هو في الجانب الذاتي للوعي الذاتي يشكل الانفصال، حتى يمكن للإنسان أن يتلقى القوة. وهكذا ليست المسألة أمر مسغبة أو تنازلاً، أو أن نترك جانباً شيئاً ذاتياً يمت إلى الفرد، كما أن الأمر ليس فكرة الكرب، التعذيب الذاتي، العذاب الذاتي هو الذي يتأتى هنا. إن عبادة باخوس أو سيريس [٢٢] هي التملك، الاستمتاع بالخبز والنبيذ، استهلاك هذين الشيئين، ولهذا فهي ذاتها التمجيد المباشر لهذه الأشياء. وربة الشعر التي ينشدها هوميروس هي بالطريقة نفسها هي عبقريته وما إلى ذلك.

إن القوى الكلية - مهما يكن الأمر - في هذه الحالة تتراجع بالتأكيد أكثر إلى الوراء مرة أخرى، بقدر اهتمام الفرد. إن الينبوع يسمح لنفسه أن ينحط على ما ليس معاقاً، والبحر يسمح لنفسه أن يتكاثر بحرية، ولكنه يرتفع أيضاً في العاصفة، والعاصفة والنجوم ليست وحسب غير مفيدة للإنسان بل هي تبث الخوف وهي مصدر الكارثة. وليست ربة الشعر دائماً كريمة بالنسبة للشاعر، إنها تهيم وتخدمه على نحو سئ، بالرغم من أن الشاعر لا يستجيب لها حقاً إلا عندما يؤلف قصيدته إذا ما تكلمنا بدقة، وإن الاستجابة لربة الشعر ومدحها هما نفسه (الشعر). وحتى (أثينا) - (الروح)، (الإلهة) - غير مخلصة لنفسها. والطرواديون ربطوا هرقل بالسلاسل، حتى لا يهجر مدينتهم، التي تمثل حقيقته ووجوده الحقيقي الفعلي، ومع هذا سقطت طروادة. ولكن مثل هذه الغربة من جانب الناس عن ماهيتهم أو تجسيدهم (للوجود) الماهوي لا تفضي إلى الانقسام المطلق،

---

(٢٢) إلهة القمح عند الإيطاليين قديماً والكلمة لها وشيجة مع كلمة حبوب بالإنجليزية (المترجم).

كما لا تفضي إلى التمزق الباطني للقلب الذي يرغم الناس على أن يسقطوا إلههم - إن جاز لنا القول - بقوة الروح إلى أنفسهم في العبادة، وبه فإن الفقر إلى السحر سيكون مرتبطاً هنا. إن الفرد لا يستطيع أن يواصل العيش في تعارض لا ينتهي لهذه القوى الجزئية لأنها وهي غايات جزئية تفقد نفسها في الضرورة وهي نفسها مستسلمة في هذه الضرورة.

إذن القداس قائم في حقيقة أن القوى الكلية تُعطي مكاناً للتكريم بمقتضى استحقاقها ويتم الإقرار بهذا كما ينبغي. والفكر يلتقط العنصر الماهوي الجوهري من حياته العينية، ومن ثم فإنه لا يغوص في حالة من فقدان الحساسية في التفاصيل التجريبية للحياة ويتبدد وسط هذه التفاصيل، كما أنه لا يقوم بهذا التحول من هذه التفاصيل وحسب إلى (الواحد) التجريدي، إلى (ماهو وراء) اللامتناهي. بل الأمر بالعكس لأن الروح تطرح أمام نفسها العنصر الحق، (الفكرة العادية) لوجودها المتكشف فإنها وحسب في كل فعل للإقرار والعمل بالمرجعية لهذا الكلي في حالة من المتعة وتظل في حضور طبيعتها الخاصة. وهذا الحضور (للروح) في ماهياتها هو من جهة علاقتها النظرية المفكرة القيمة الحقة، وهي من جهة أخرى تلك العادة، ذلك الفرح، تلك الحرية التي تعي سرّاً ذاتها في هذه الحالة، وهي هنا في حضور نفسها أو تكون مع نفسها الخاصة.

(٢) إن القداس كعلاقة معينة بالآلهة من جانبها الروحي لا يعني أن الإنسان يستولي على هذه القوى لأول مرة، كما أنه لا يعني أن الإنسان يصبح لأول مرة واعياً بهويته معها. فهذه الهوية قائمة من قبل والإنسان يجد هذه القوى متحققة في وعيه من قبل. إن الروحي في شكل محدد مثل الحق أو الأخلاقيات أو القانون أو في شكل الموجودات الماهوية الكلية مثل (الحب)، (أفروديت)، يحرز وجوداً فعلياً في الأفراد، الأفراد الأخلاقيين الذين يعرفون ويحبون. إنهم الإرادة، التضمين، عاطفة هؤلاء الأفراد أنفسهم، حياتهم الفعالة المرادة الخاصة. وبالتالي فإن ما يتبقى للعبادة لكي تفعله هو مجرد الإقرار بهذه القوى وتبجيلها والتجّمع معها، ورفع الهوية إلى مصاف شكل الوعي، وجعله موضوعية نظرية.

وإذا نحن قارنا هذه الموضوعية بفكرتنا فإننا في الوقت نفسه نرفع الكلي من خارج وعينا المباشر ونفكر فيه. ونستطيع أن نواصل أيضاً لرفع هذه القوى الكلية إلى مجال ما هو مثالي ونعطيها شكلاً روحياً. ولكن عندما يحين تقديم صلاة أو تقديم تضحيات لمثل هذه المخلوقات فإننا نصل إلى نقطة عندها نتخلى عن النظرة المادية المشار إليها. ولا نستطيع أن نشتط كثيراً لنعطي تلك الصور التي ليست مجرد خيالات بل هي قوى حقيقية استقلالاً منفصلاً فردياً ونعزو إليها شخصية على أنها ضد أنفسنا. إن وعينا بالذاتية اللامتناهية على أنها شئ كلي يستوعب تلك القوى الجزئية ويردها إلى مستوى الصور الجميلة للخيال والتي جوهرها ودلالتها نحن قادرون على تقديرها لكنها لا يمكن أن تحصل منا على إقرار بأن لها وجوداً حقيقياً.

وعلى أي حال في الحياة اليونانية فإن الشعر، التخيل المفكر هو نفسه القداس الماهوي (للإله). وهذه القوى منظوراً إليها من جانب تنقسم إلى (ما لا نهاية)، ورغم أنها تشكل دائرة محكمة لأنها قوى جزئية فإنها هي نفسها تكاد تتأتى أن يكون لها لا تناه من الصفات التي تمت إليها عندما يجري التفكير فيها على أنها موجودة بالفعل. فيا للعدد الكبير من العلاقات الجزئية الواردة في الإلهة أثينا على سبيل المثال أو إذا نظرنا إلى الأمر من زاوية أخرى نرى أنها هي الشكل الإنساني الحسي - الروحي حيث يَمْثُل ما هو مثالي، ونتيجة كل هذا فإنّ هذا العرض لا يمكن استنفاده ويجب أن يواصل ويجدد نفسه، لأن المعنى الديني هو نفسه هذا التحول المتواصل من الوجود التجريبي إلى المثالي. وهنا لا نجد أي نسق عقائدي محدد ومحدود روحياً، ما من عقيدة، ليست لدينا الحقيقة كحقيقة في شكل الفكر، بل بالعكس إننا نرى أن ما هو إلهي في هذه العلاقة المحايثة بالواقع، ومن ثم ترفع نفسها دائماً متجددة وتنتج نفسها في هذا الواقع وخارجه. وإذا كان هذا النتاج الفعال يصل إلى الكمال من خلال الفن فإن التخيل يكون قد وصل إلى أقصى شكل له محدد حتى أن المثالي ينتصب، وحينئذ نجد أن هناك علاقة بين هذا وبين تآكل الحياة الدينية.

وعلى أي حال فطالما أن القوة المنتجة التي تشخص هذه النقطة هي قوة متجددة وفعالة فإن الشكل الأسمى لتمثل ما هو إلهي قائم في هذا: إن الإنسان الفاعل يجعل الإله ماثلاً من خلال نفسه ويجعل الإله يتجلى في نفسه هو. ولما كانت الذاتية المدركة للإله في هذه الرابطة في الوقت نفسه تظل في جانب على أنها (متجاوزة)، فإن هذا التمثل لما هو إلهي هو في الوقت نفسه الإقرار والعبادة لماهيته الجوهرية الخاصة. وهكذا وعلى هذا فإن ما هو إلهي يجري تبجيله والإقرار به عندما يجري عرضه في الاحتفالات والألعاب والتمثيليات والأغاني - بالاختصار في الفن. وذلك أن أي إنسان يلقى التكريم طالما تكونت عنه فكرة لطيفة وطالما أن هذه الفكرة تتبدى مرئية من خلال العمل ويُسمح لها بالظهور خارجياً في سلوكه.

والآن لما كانت الأمة في في إنتاج الفن، في التكريم المتمثل في الأغاني والاحتفالات تسمح لفكرة ما هو إلهي أن تظهر في ذاتها، فإن لها عبادتها في نفسها، أي تُظهر مباشرة ما هو امتيازها (الخاص) الحقيقي، إنها تظهر أفضل ما عندها، تظهر ذلك الذي هي قادرة به على أن تصنع ذاتها. إن الناس يعبدون أنفسهم، المواكب والأردية والزينة والرقص والغناء والمعارك - كلها مرتبطة بالرغبة في إظهار التكريم المقدم للآلهة. إن الإنسان يظهر روحانيته وقدرته الجسمانية ومهارته وثرواته، إنه يعرض نفسه في كل تمجيد (للإله)، ومن ثم يستمتع بتجلي (الإله) في الفرد نفسه هذا هو ما يميز الاحتفالات حتى الآن. وهذا الوصف العام قد يكفي لإظهار أن الإنسان يظهر فكرة الآلهة لتبدو له منها خلاله، وأنه يمثل نفسه بأفضل طريقة ممكنة، وهكذا يظهر إقراره الحافل بالتبجيل للآلهة. إن التكريم الشديد يُنْسَب إلى المنتصرين في المعركة، إنهم أكثر أبناء الأمة يجري تكريمهم، وفي المناسبات الاحتفالية يجلسون بجانب أرجونا[٢٣] وقد يحدث حتى أنهم إبَّان حياتهم يجري تبجيلهم على أنهم آلهة طالما أنهم أعطوا تجلياً خارجياً لما هو إلهي في أنفسهم من خلال المهارة التي قد أظهروها.

(٢٣) هو مظهر من مظاهر الإله الهندي فيشنو إله الحضور الدائم والحفاظ على الأمور (المترجم).

وبهذه الطريقة يجعل الأفراد الإلهي يتجلى في أنفسهم. وفي الممارسةِ نجد أن الأفراد يمجدون الآلهة ويكونون أخلاقيين - إن ما تريده الآلهة هو ما هو أخلاقي - من ثم فإنهم يحملون ما هو الإلهي إلى مجال الواقع الفعلي. إن شعب أثينا - على سبيل المثال - الذي يقيم موكباً في الاحتفال بالآلهة أثينا يعرضون حضور أثينا، روح الشعب، وهذا الشعب هو الروح الحية التي تمثل وتعرض في ذاتها كل مهارة أثينا وكل ما تفعله هي.

(٣) غير أن الإنسان قد يكون متأكداً جداً من هويته المباشرة مع القوى الماهوية، وربما يقرّب كلية الألوهية إلى نفسه ويبتهج في حضورها فيه، وفي حضور نفسه فيه، وقد يواصل استيعاب تلك الآلهة الطبيعية ويمثل الآلهة الأخلاقية في الأخلاقيات وفي حياة (الدولة)، أو قد يعيش في الممارسة حياة ألوهية ويظهر التجسد والتجلي الخارجي للألوهية في الاحتفالات في ذاتيته، ولا يزال هناك بأفكار بعد للوعي (ما هو مجاوز)، أي العنصر الجزئي الكلي في الفعل وفي ظروف الفرد وعلاقاته، وارتباط هذه العلاقات (بالإله). إن اعتقادنا بأن (العناية الإلهية) في فعلها تصل حتى إلى الفرد تجد تأكيدها في حقيقة أن (الإله) قد أصبح الإنسان، وهذا هو الحالة الفعلية والمؤقتة التي فيها بالتالي يجري استيعاب كل الفردية الجزئية، فبفضل هذا فإن الذاتية تكون قد تلقت التبرير الخلقي المطلق والذي به تصبح الذاتية للوعي الذاتي اللامتناهي. وفي الشكل الجميل الممنوح للآلهة، في الصور الفنية، في القصص، وفي العروض المحلية المرتبطة بها، نجد أن عنصر الفردية اللامتناهية، عنصر التجزئية في أقصى أشكاله تطرفاً محتوى ومعبرٌ عنه مباشرة دون شك، زيادة على ذلك إنها تجزئية هي في جانب منها تشكل قصوراً من أشكال القصور الرئيسية الموجهة ضد أساطير هوميروس وهسيود، بينما في جانب آخر نجد أن هذه القصص تنتمي بصفة خاصة للآلهة الممثلة حتى أنها بلا مرجعية لآلهة أخرى أو للناس بمثل ما أنه بين الناس نجد كل فرد له تجاربه الخاصة وأفعاله وظروفه وتاريخه، مما يمت كلية وتماماً لحياته الخاصة. إن لحظة الذاتية لا تبدو كذاتية لا متناهية، إنها ليست (الروح) على نحو ما قد جرى تأملها في الأشكال الموضوعية المعطاة لما هو إلهي، والحكمة هي ما يجب أن

يشكل الخاصية الأساسية لما هو إلهي. وهذا وهو يعمل بمقتضى الغايات يجب اشتماله داخل حكمة لا متناهية واحدة، داخل ذاتية واحدة. وحقيقة أن الأشياء الإنسانية تحكمها الآلهة هي هكذا بدون شك متضمنة في تلك الديانة، ولكن بمعنى عام غير محدد وذلك أنها هي الآلهة التي هي القوى الحاكمة في كل ما يهم الإنسان. والآلهة أيضاً من المؤكد أنها عادلة، لكن العدالة - طالما أنها (قوة) واحدة - هي قوة طاغية وتخص الآلهة القديمة. إن للآلهة الجميلة وجوداً صادقاً خاصاً بها في أشكالها الجزئية ويتأتى لها أن تتصادم، وهذه التصادمات لا تستقر إلا بالتبجيل المتكافئ الذي يُقَدَّم للكل - وهذا يشكل طريقة مهما تكن لا تعطي أي استقرار باطني هام.

ومن الآلهة التي هي على هذا النحو والتي فيها العودة المطلقة إلى النفس لم تظهر بعد لا يستطيع الفرد أن يتطلع إلى الحكمة المطلقة والتصميم المنظم في ارتباط مع ما حدث له في الحياة. وعلى أي حال فإن الإنسان لا يزال يشعر بالحاجة إلى أن يتملك معرفة أعماله الجزئية وحظه الجزئي مبدأ مُحَدِّداً موضوعياً. وهو لا يمتلك هذا في فكرة الحكمة الإلهية (والعناية الإلهية) حتى يكون قادراً على الثقة بها بصفة عامة وأن الباقي يعتمد على معرفته وإرادته الصوريتين وينتظر التحقق الكلي لهذه الأمور، أو أن يسعى إلى بعض التعويض لخسارة وفشل مصالحه وغاياته الجزئية، أو سوء حظه في غاية خالدة.

وعندما يكون هناك اهتمام بالمصالح الجزئية للإنسان، لسعادته أو تعاسته فإننا نجد أن هذا العنصر الخارجي فيما يحدث لا يزال يعتمد على ما إذا كان الإنسان يفعل هذا أو ذاك، ويتوجه لهذا المكان أو إلى مكان آخر. هذا هو فعله (هو)، قراره، ومهما يكن الأمر فإنه هو بدوره يعرف أنه عرضي. وبالنسبة للظروف التي أعرفها بالفعل فإنني أستطيع بلا شك أن أقرر طريقاً أو آخر. ولكن بجانب هذه الأمور التي أعرفها، هناك أمور أخرى قد توجد من خلالها نجد أن تحقق غايتي ينهزم تماماً. وفي ارتباط بهذه الأفعال فأنا - هكذا - أكون في عالم العرضية. وفي داخل هذا المجال فإن المعرفة - بالتالي - هي عرضية، ليس لها أي علاقة بما هو أخلاقي،

أي ما هو جوهري حقاً، ليس لها أي علاقة بالواجبات المتعلقة بالبلد و(الدولة) وما إلى ذلك، وعلى أي حال لا يستطيع الإنسان أن يتأتى له أن يعرف هذا العنصر العرضي. والقرار - بالتالي - لا يستطيع إلى مدى بعيد أن يمتلك أي شئ محدد عنه، كما أنه لا يتجذّر بأي حال من الأحوال في طبيعة الأشياء، ولكن في القرار فإنني أعرف في الوقت نفسه أنني معتمد على شئ آخر غير نفسي، إنني معتمد عما هو مجهول. والآن، ولما كان الأمر ليس موجوداً سواء فيما هو إلهي وما هو فردي فإن لحظة الذاتية اللامتناهية تكون حاضرة، إنها لا تحط على الفرد لاتخاذ القرار الحاسم بنفسه، لتهيئة للفعل النهائي للإرادة، وعلى سبيل المثال لشن معركة اليوم، للزواج، للرحيل، لأن الإنسان واع بأن الموضوعية تستقر في هذه الإرادة الخاصة به، وهي صورته وحسب. وأن إشباع الاشتياق لهذا الاكتمال والإضافة على هذه الموضوعية، فإن اتجاهاً من الخارج مطلوب أن يتأتى من شئ أسمى من الفرد أي اتجاه العلاقة الخارجية الحاسمة والمُحِّدَة. إنها الإرادة الحرة الباطنية التي لا تريد أن تكون مجرد إرادة حرة تجعل نفسها موضوعية أي تجعل نفسها غير مغتربة في شئ أكثر من ذاتها وتتقبل الإرادة الحرة الخارجية على أنها أعلى من نفسها. وإذا تحدثنا بصفة عامة فإننا نقول إنها قوة ما (للطبيعة)، ظاهرة طبيعية هي التي تقرر الآن. والإنسان المندهش لما يراه يجد في مثل هذه الظاهرة الطبيعية شيئاً نسبياً بالنسبة له، لأنه لم ير بعد منها أي دلالة ماهوية موضوعية، أو - لنطرح الأمر على نحو آخر - إنه لا يرى في (الطبيعة) نسقاً للقوانين كاملاً بالفطرة. إن العنصر العقلاني الصوري، الشعور والإيمان بهوية الباطن والظاهر يكمن في أساس تصوره، لكن العنصر الباطني للطبيعة، أو الكلي الذي يرتبط به ليس ترابط قوانينه، بل بالعكس إنها غاية إنسانية، اهتمام إنساني.

وعلى هذا، فعندما يريد المرء أي شئ فإنه يطلب - لكي يتخذ قراره بالفعل - تأكيداً أو يقيناً خارجياً، إنه يطلب أنه يجب أن يعرف أن قراره هو قرار وحدة ذاتية وموضوعية، إنه قرار يحدث له تأكيد وتثبيت. وهنا نجد أن هذا التثبيت هو ما لا يكون له توقع، إنه شئ يحدث فجأة، تغير مفكك هام

مادي في الأشياء، وَمْضَة في سماء صافية، طائر يحلق في أفق متسع ما فيه من تفاوت والذي ينبثق في لا تحددية التردد الباطني. هذا نشدان لما هو باطني، نشدان للفعل فجأة، والتأتي إلى تحدد داخل العقل بطريق الصدفة بدون معرفة بالترابط والأسس، فهذا بالضبط ما يشكل النقطة التي عندها تتوقف الأسس أو الدواعي أو التي عندها تكون غائبة في الواقع.

إن الظاهرة الخارجية التي هي الأقرب في متناول اليد لإنجاز الغائبة المنظورة ألا وهي اكتشاف ما الذي يحدد الفعل هي صوت، ضوضاء، صيحة عندما يكون معبد دلفي في اليونان بمعنى حقيقي هو الحركة الحثيثة وهذا افتراض مؤكد أنه يقيني أكثر من ذلك يمكن أن نجده في المعنى الآخر للكلمة ألا وهو سرُّة أو مركز الأرض. وفي معجزة كبير آلهة الرومان هناك ثلاثة أنواع من الأصوات - الصوت الناجم عن حركة الأوراق في شجرة البلوط المقدسة، هسهسة ينبوع من الينابيع، والصوت الآتي من وعاء نحاسي يتم طرقه بقضبان تحركها الريح. وفي جزيرة ديلوس [٢٤] اليونانية يهسهس الإكليل، والريح في معبد دلفي والتي تهب على مرجل نحاسي هي العنصر الرئيسي. ولا يحدث إلا فيما بعد أن بيثيا[٢٥] يجب أن يصاب بالخبل من جراء الأبخرة عندما وهو في حالة هياجها قذفت كلمات لا ترابط فيها وكان يجب على الكاهن أولاً أن يفسرها. والكاهن كان أيضاً هو الذي فسّر الأحلام. وفي كهف تروبونبوس رأى الباحث رؤى وقد جرى تفسيرها له. وفي أتشاريا [٢٦] كما يحكي بورانياس أنه كان هناك تمثال لإله الحرب مارس وطرح السؤال في أذنه بعد أن ابتعد السائل عن السوق وأصابعه في أذنيه. والكلمة الأولى التي سُمِعَتْ منه

---

(٢٤) هي جزيرة تقول الأساطير إنها قوة ولادة أبوللو وأرتميس وهي معبد أبوللو (المترجم).

(٢٥) هو تنين حارس معبد دلفي وقد قام أبوللو إله القطيع من الأغنام بقتله (المترجم).

(٣) بالسنسكريتية الإنسان الذي يعرف أو يعلّم القواعد (المترجم).

بعد أن انفتحت أذناه كانت الجواب والذي ارتبط آنذاك بالسؤال من خلال التفسير. وينتمي لنفس طبقة العلامات أيضاً التساؤل عن أحشاء الحيوانات المقدسة وعن دلالة تحليق الطيور والأشياء العديدة الأخرى مثل الطقوس الخارجية الخالصة. ويجري ذبح الحيوانات كقرابين إلى أن يتم الحصول على الأمارات الميمونة. وفي حالة المعجزات يشكل شيئان الرأي السديد - الكلمة الخارجية والتفسير. وبالنسبة للكلمة الخارجية يتخذ العقل موقف التلقي، ولكن بالنسبة للتفسير فإن الموقف الذي هو موقف المفسر هو موقف فعّال، وذلك لأن العنصر الخارجي في حد ذاته مفروض فيه أن يكون غير محدد. والمعجزات حتى وهي تمثل التعبير العيني لقرار الإله لها معنى مزدوج. إن الإنسان يسلك بمقتضاها وهو يتناول الكلمات من جانب (واحد) من جوانبها. وعلى أي حال فإن الجانب الآخر يبدو أنه في تعارض مع الجانب الأول، ومن ثم يتأتى للإنسان أن يدخل في تصادم مع المعجزة. إن المعجزات لا تعني سوى أن الإنسان يظهر نفسه على أنه جاهل، وتُظهر أن الإله لديه معرفة. ومن هنا فإن الإنسان لا يمثل المعرفة بشئ قد انكشف، بل يمثل غيبة المعرفة بهذا. إنه لا يتصرف بمعرفة بمقتضى وحي الإله، الذي وهو عام ليس له معنى محدد فطري، ومن ثم عندما تكون هناك إمكانية لمعنيين فإن المعجزة يجب أن تكون ملتبسة. تقول المعجزة: "أرحل وسوف ينهزم العدو". نجد عدوين لا عدواً واحداً هما (العدو) ووحي ما هو إلهي عام، ويجب أن يكون عاماً، والإنسان يفسره على أنه جاهل، وهو يتصرف بمقتضى الجهل. إن الفعل هو فعله، ومن ثم يعرف نفسه على أنه مسئول. إن تحليق الطيور، وهسهسة شجر البللوط هي علامات عامة. وبالنسبة للتساؤل المحدد فإن الإله وهو يمثل ما هو إلهي بصفة عامة يدلي بجواب عام لأنه هو ما هو عام وحسب، وليس الجزئي كجزئي، هو ما هو منطو في الغاية التي تستهدفها الآلهة. وعلى أي حال فإن ما هو عام هو غير محدد، ملتبس، مُعَرَّض لمعنى مزدوج، لأنه يضم كلا الجانبين.

(جـ) إن ما يتأتى أولاً في العبادة هو الشعور الديني، ثم ثانياً تتكوّن لدينا عبادة على شكل القداس أو المَنْسك، أي العلاقة العينية، ومهما يكن

الأمر ففيها السالبية كسالبية لم تظهر بعد. والشكل الثالث القداس أو المنسك (للإله) هو القداس أو المنسك الإلهي للتصالح. إن الآلهة يجب أن تتحقق في النفس، في الذات، التي يُفْتَرَض فيها أنها تغّربت أي تحددت على نحو سالبي نسبياً بالمقارنة مع ما هو إلهي، وفي تعارض معه. والاتفاق لا يمكن أن يتم بالطريقة المباشرة المميزة للشكل السابق، بل بالعكس إنه يتطلب توسطاً فيه فإن ما يجب أن يُضَحَّى به هو الذي سبق أن اعتُبر ثابتاً ومستقلاً. وهذا العنصر السالبي الذي يجب أن يستسلم لكي يمكن لغربة واغتراب الجانبين أن يتم محوهما هو من النوع المزدوج. ففي المقام الأول، إن النفس في طابعها كنفس طبيعية أو فطرية هي سالبية بالنسبة (للروح)، والعنصر السالبي الثاني هو بالتالي العنصر الإيجابي - السلبي إن جاز لنا القول - هو الموجود مهما يكن أمراً تعساً، والأكثر تحديداً في المقام الثالث هو سوء الحظ الأخلاقي أو الحرية، الاغتراب الأقصى للوعي الذاتي لما هو ذاتي بالنسبة لما هو إلهي.

(١) إن النفس في حالتها الطبيعية ليست على النحو الذي يجب أن تكون عليه، ينبغي عليها أن تكون (روحاً) حرة، لكن النفس لا تكون (روحاً) إلا من خلال إبطال الإرادة الطبيعية، إبطال الرغبات. وهذا الإبطال، خضوع ذاتها هذا لما هو خلقي يصبح الطبيعة الثانية للفرد، إنه فوق كل شئ عمل التربية والثقافة. وفكرة إعادة البناء هذه لطبيعة الإنسان يجب على هذا أن تتأتى من خلال الوعي عند هذه النقطة، وذلك أنها نقطة الحرية الواعية بذاتها، وهي تتأتى إلى هذا على نحو يجعلها تظهر هذا التغير أو الاهتداء على أنه مُدرَك كمطلب. وهذا التدريب والاهتداء ماثلان كلحظتين ماهويتين، وعلى أنهما شئ حي ماهوياً، ومن هنا تتأتى لنا فكرة طريق على النفس أن تقطعه، ونتيجة لهذا تتأتى لنا فكرة ترتيب خارجي ما فيه يتم تزويدها بعرض تصويري لهذا الطريق. ولكن إذا كان المسار المترتب على هذا الاهتداء، هذا النفي الذاتي والموت للنفس إنما هو انطلاق إلى إدراك أو تأمل صوري على أنه مطلق وماهوي، يجب أن يكون في الأشياء الإلهية ذاتها. إن الحاجة إلى هذا - كأمر واقع - قد جرى تجنبها عن طريق سيرورة فيه العرض التصويري لعالم الآلهة يحدث على النحو التالي:

إن الأمر - على نحو صميمي - مرتبط بعبادة الألوهيات المتعددة - والتي - مهما يكن الأمر - لأنها عديدة فإنها كائنات إلهية محدودة - وأن هناك أيضاً تحولاً إلى كلية القوة الإلهية. إن الطابع المحدود للآلهة ذاتها يفضي مباشرة إلى فكرة التجاوز، الارتفاع فوقها، وإلى محاولة توحيدها في صورة عينية واحدة، وليس في مجرد ضرورة تجريدية، لأن هذه الضرورة التجريدية ليست أي شئ موضوعي. ومع هذا فإن هذا التجاوز لا يمكن أن يكون هنا الذاتية العينية الفطرية شأنها شأن (الروح) كما أنها لا يمكن أن تكون العودة إلى العرض التصويري أو إدراك قوة (الواحد) وإلى القداس السلبي (للسيد). بل الأمر بالعكس، إن (الواحد) الذي هو موضوع الوعي الذاتي عند هذه النقطة هو وحدة هي في هيئة عينية شاملة، إنها (الطبيعة) الكلية للكل أو كلية الآلهة، محتوى العالم الحسي - الروحي المتحد في هيئة مادية. ولما كان الوعي الذاتي لا يمكن أن يتقدم إلى الذاتية اللامتناهية التي وهي (الروح) تكون عينية على نحو فطري، فإن الإدراك أو الوحدة الجوهرية التصويرية هي شئ ماثل من قبل طالما أن هذه المرحلة مرتبطة ومحفوظة من الديانات الأقدم. وذلك أن الديانات الأصلية الأقدم هي الديانات - الطبيعة المحددة، وفيها نجد النزعة السبينوزية (٢٧) ألا وهي الوحدة المباشرة للروحي والطبيعي، تشكل الأساس. ولكن إضافة إلى هذا فإن الشكل الأقدم للديانة مهما تكن محددة ومحدودة محلياً في عرضها الخارجي وعلى نحو يجري تصوره هي - قبل أن تصل إلى شكلها التطوري - لا تزال غير متناهية وعامة بشكل فطري. وكل إله محلي في تحدده محلياً له في الوقت نفسه دلالة الكلية، ولما كان هذا تمسكاً صارماً ضد الانقسام والتشظي في شخوص وأفراد تطورت في (ديانة الجمال) فهي موجودة فيما هو فج وبدائي، فيما هو غير جميل وغير ثقافي، حتى أن القداس لكلية أعمق باطنية يحتفظ لنفسه بكلية هي في الوقت نفسه ليست فكراً تجريدياً، بل بالعكس يحتفظ في ذاته بذلك الشكل الخارجي والعرضي.

---

(٢٧) نسبة للفيلسوف اسبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧) الذي يقول بوحدة الوجود (المترجم).

وهذه الديانة الأقدم بمقتضى بساطتها وكثافتها الجوهرية يمكن أن نعدها الأعمق، الأنقى، الأقوى، الأكثر جوهرية، ويمكن تحديد معناها على أنها ديانة أكثر صدقاً، غير أن معناها قد تطور ماهوياً بشكل سديمي، ولم يتطور إلى فكر أي لم يتطور إلى ذلك الوضوح الذي يميز الآلهة الخاصة التي أشرق فيها فجر (الروح)، وبالتالي أحرز طابعاً وشكلاً روحياً. إن القداس لهذا العنصر الأعمق والكلي يتضمن - مهما يكن الأمر - فيه تعارض هذا العنصر الأعمق والكلي نفسه مع القوى الجزئية والمحدودة والمتكشفة. فمن جانب نجد أن هذا هو عودة من هذه القوى لما هو أعمق وأكثر باطنية ومن ثم يكون أسمى، إن هذا استرجاع للآلهة المتناثرة العديدة، إلى وحدة (الطبيعة) لكنه يتضمن أيضاً النقيض الذي تم التعبير عنه بقولنا إن هذا العنصر الأعمق هو معارض للوعي الذاتي الجلي، معارض لصفاء النهار والعقلانية، إنه شئ فج وبليد ولا شعوري ووقح وبربري. إن الإدراك الحسي أو التأمل التصويري في هذا النوع من العبادة هو بالتالي في جانب منه عودة إلى الجوهرية الباطنية، ولكن في جانب آخر إنه بالمثل إدراك السيرورة، إدراك للتحول من الوحشية إلى حالة القانون، من الهمجية إلى الأخلاقيات، من الفجاجة الذهنية إلى اليقين المتنامي الواضح للوعي الذاتي، مما هو (طغياني) إلى ما هو (روحي). وبالتالي فإن الأمر ليس أمر إله في شكله النهائي الوارد هنا، لا تُطرح أي عقيدة تجريدية، بل الأمر بالعكس فإن محتوى الإدراك هو صراع ما هو أصيل وما هو بدائي حتى يتم التحول من الحالة غير المتطورة إلى الجلاء، إلى الشكل، إلى سطوع الوعي. وهذه الفكرة ماثلة من ذي قبل في عديد من الأشكال التصورية الحافلة بالوجد في الأساطير. إن حرب الآلهة وغزوات الجبابرة هو مجرد هذا الانبثاق الإلهي لما هي روحي من قهر قوى (الطبيعة) الفجة.

وهنا - بالتالي - يتأتى أن فعل الجانب الذاتي وحركته يتلقيان تحددهما الأعمق. إن العبادة هنا لا يمكن أن تكون مجرد المتعة، متعة الوحدة المباشرة الراهنة مع القوى الجزئية، فلما كان ما هو إلهي ينطلق من جزئيته إلى الكلية، ولما كان الوعي الذاتي ينقلب ويتحول داخل ذاته فإن

التعارض يكون بالتالي ماثلاً، والوحدة تبدأ من انفصال أكبر مما هو مفترض عن طريق العبادة الخارجية. إن العبادة هنا هي بالأحرى حركة الانطباع الباطني الذي ينطبع على النفس، مدخل واستهلال إلى ماهوية تكون بالنسبة لها خارجية وتجريدية، مدخل إلى الانغلاقات حيث أن حياتها العادية وعبادتها يتأسسان على ما لا تحتويه. ولأن النفس تدخل في هذا المجال فإن المطلب هو أن تكف عن (وجودها) الطبيعي وماهيتها. وهذه العبادة هي - هكذا - في الوقت نفسه تصفية النفس، درب لهذا التطهير، وتقدم تدريجي نحوها، الدخول في (الماهية) الصوفية العليا والحصول على تأمل في الشكل التصويري لأسرارها والتي مهما يكن الأمر مع الشروع تكف عن أن تكون أسراراً ولا تستطيع سوى أن تظل على هذا النحو بمعنى أن الصور يجري تأملها على هذا النحو، وهذا المحتوى لا يدخل في مجال الوجود والوعي العاديين، أي في مجال الفعل والتأمل العاديين. ولقد كان كل المواطنين الأثينيين داخلين في الأسرار في مدينة اليوسيس[٢٨]. والسر هو - هكذا - من الناحية الماهوية شئ معروف ولكن ليس للكل. وعلى أي حال هنا يوجد شئ يعرفه الكل، والذي يعامل وحسب على أنه سر، أي سر وحسب إلى هذا المدى، أي أنه ليس موضع التحدث عنه في الحياة اليومية، على نحو يجري في حالة (اليهود) الذين لا يسمون اسم (يهوه)، أو اتخاذ حالة معارضة كما في الحياة اليومية توجد أشياء معروفة للكل ولكن لا يتحدث عنها أحد. غير أن هذه الصور لما هو إلهي لم تكن أسرارية بالمعنى الذي فيه العقائد العامة النصرانية كانت تسمى الأسرار. ففي هذه الحالة الأخيرة فإن العنصر الأسراري هو العنصر الباطني والتأملي. وما يراه المبتدئ عليه أن يبقيه سرياً، أساساً لأن (اليونانيين) لم يكونوا قادرين على التحدث عنه سوى في الأساطير أي بدون تغيير ما هو قديم.

ولكن حتى في هذه العبادة رغم أنها تنطلق من تعارض محدد، فإن

(٢٨) مدينة من عدة مدن قديمة واسعة في اليونان حيث كانت تقام الاحتفالات الأسرارية لمدة ألف عام (المترجم).

الفرح أو الصفاء لا يزال يواصل تشكيل الأساس. إن درب التطهير يجري اجتيازه في الحقيقة، ولكن هذا لا يمثل الألم والشك اللامتناهيين اللذين فيهما نجد أن الوعي الذاتي التجريدي يعزل نفسه عن نفسه في معرفته التجريدية، وبسبب هذا يتحرك ويتذبذب وحسب داخل ذاته عندما يكون في هذا الشكل التجريدي الأجوف مجرد نوع من الارتعاد الباطني، وفي هذا اليقين التجريدي لذاته لا يصل إطلاقاً إلى حقيقة ثابتة وموضعة كما لا يتأتى له أن يكون له شعور بهذه الأمور. بل الأمر بالعكس، فدائماً على أساس تلك الوحدة فإن اجتياز الدرب يوجد وله قيمة على أنه التطهير الكامل الفعلي للنفس، على أنه غفران، وإن تملكه لهذا لأساس اللاشعوري الأصيل يظل بالأحرى سيرورة خارجة للنفس، نظراً لأن هذه السيرورة لا تغوص في الأعماق العضوية للسالبية. كما هو الحال حيث تكون الذاتية قد تطورت على نحو كامل وتصل إلى مصاف اللاتناهي. فإذا كانت أشكال الرعب والصور المخيفة والأشكال التي تبعث الرعب وما شابه ذلك قد جرى استخدامها هنا من ذي قبل، ومن جهة أخرى، وفي تناقض مع هذا الجانب المظلم، إذا جرى استخدام العروض الوضّاءة واللامعة والصور ذات الدلالة الحافلة بالروعة لإحداث تأثير أعمق على العقل، فإن المبتدئ يجري تطهيره في السيرورة نفسها الخاصة بالانتقال عبر تجربة رؤية هذه الأشكال التصويرية والحصول على هذه الانفعالات.

إن هذه الادراكات الأسرارية أو الأشكال التصويرية إنما تتمشى بالتالي مع تلك الأشكال التصويرية عن الحياة الإلهية، وهي السيرورة التي تنطلق في التراجيديا والكوميديا. إن الخوف والتعاطف والأسى تكون ماثلة في التراجيديا، كل تلك الأحوال التي ينطلق فيها الوعي الذاتي، وحيث تتشارك فيها هي، بالضبط ما تشكل تلك السيرورة الخاصة بالتطهير والتي تحقق كل ما يجب تحقيقه. وبالطريقة عينها فإن العروض التصويرية للكوميديا ودفاع (الروح) عن كرامتها، عن قيمتها، عن رأيها في ذاتها، بل وحتى قواها الرئيسية، فإن هذا الاستسلام المُطْبِق لكل ما يمت إلى النفس، هو مجرد هذه العبادة حيث أن الروح من خلال هذا التنازل عن كل ما هو متناه تستمتع وتحتفظ باليقين الذي لا يمكن تحطيمه لذاتها.

وفي العبادة العامة فإنّ الإهتمام الرئيسي ليس تماماً تقديم التمجيد للآلهة على أنه استمتاع بما هو إلهي. وعلى أي حال لما كانت النفس في عبادة الأسرار هذه ترتفع من نفسها إلى مصاف غاية وتعد في هذه الحالة من التناقض على انها تجريدية ومستقلة ومنفصلة عما هو إلهي كما هو الحادث بالفعل فإن فكرة خلود النفس تتبدى هنا بالضرورة. إن التطهير الكامل يرفع النفس فوق الوجود الراهن المفلات المؤقت وطالما أنها تكون حرة على نحو دائم فإن فكرة تخطي الفرد باعتباره فانياً على جانبه الطبيعي إلى حياة خالدة مرتبط بالضرورة بشدة بهذا الشكل للعبادة. إن الفرد يصبح مواطن المملكة المثالية الماهوية للعالم السفلي، حيث يتناقض الواقع المؤقت إلى وضع عالم خيالي شبحي.

ولما كانت الأسرار تمثل آنذاك عودة الروح (اليونانية) إلى بداياتها الأولى، فإن شكل ما يشكل هذه البدايات هو شكل رمزي من الناحية الماهوية أي أن الدلالة هي شئ آخر غير العرض الخارجي. إن الآلهة (اليونانية) نفسها ليست رمزية، إنها هي ما تمثله، على نحو أن تصور عمل فني يعني إعطاء تعبير لما هو مقصود، ولا يعني أن ما هو باطني هو شئ مختلف عما هو مرئي خارجياً. وحتى لو كانت بدايات الإله (اليوناني) ترتد إلى شئ على نحو عرض رمزي قديم فإنه لا يزال أن ما يشكل هذا فعلاً قد أصبح العمل الفني الذي يعبر باكتمال عما هو مقصود به. لقد بحث الكثيرون وخاصة كروتسر [٢٩] تفحص الأصل التاريخي للآلهة اليونانية، والدلالة الكامنة في أساس طابعها. ولكن إذا كان الإله هو موضوع للفن فإن هذا وحده هو عمل فني جميل وهو يظهره على نحو ما هو موجود بالفعل. في ديانات الطبيعة يعد هذا سراً، شيئاً باطنياً، رمزاً، لأن الشكل الخارجي لا يكشف بالفعل عن المعنى الذي يكمن في هذا السر، هي بالأحرى أنها (مقصود) لها مجرد كشف هذا. إن أوزوريس هو رمز للشمس وبالمثل هرقل وعماله الإثنا عشر الذين يشيرون إلى الأشهر،

(٢٩) هو عالم لغوي ألماني اسمه بالكامل جورج فريدريك كروتسر (١٧٧١ - ١٨٥٨) عمله الرئيسي هو "الرمز والأسطورة في التراث الشعبي" (١٨١٠ - ١٨١٢) (المترجم).

ومن ثم فإنه إله التقويم، ولا يعود الإله (اليوناني) الحديث. وفي الأسرار نجد المحتوى، التجلي رمزي على نحو ماهوي. إن الرموز الرئيسية لها مرجعية لكل من سيريس [٣٠] وديميتر [٣١] وباخوس [٣٢] والأسرار المقترنة بهؤلاء. وبالنسبة لسيريس التي تبحث عن ابنتها هي بلغة النثر البذرة التي يجب أن تموت لكي تستعيد ماهيتها الحقة وتدخلها في الحياة، وكذلك أيضاً نجد أن البذرة وإنباتها هما بدورهما شئ رمزي، وذلك أنهما كما في الدين (المسيحي) لهما الدلالة الأكبر للبعث، أو يمكن أخذهما على أنهما هما خير (للروح) وماهيتهما الحقة أو طبيعتهما بالإمكان يمكن ألا تزدهر إلا من خلال إفناء الإرادة الطبيعية. وهكذا فإن المعنى يتغير بشأنهما، ففي لحظة نجد أن هذا المحتوى يعني فكرة، سيرورة ما، ثم في لحظة أخرى نجد أن الفكرة، الدلالة قد تكون هي نفسها رمزاً لشئ آخر. إن أوزوريس هو (النيل) الذي جففه طيفون [٣٣] الذي هو عالم النار والذي يرتد ثانية إلى الوجود، لكنه هو أيضاً رمز الشمس، قوة الطبيعة كلية مانحة للحياة، وفي هذه الحالة فإن (النيل) والشمس هما بدورهما رمزان لما هو روحي. ومثل هذه الرموز هي رموز أسرارية على نحو طبيعي. والعنصر الباطني ليس واضحاً بعد، إنه يوجد أولاً كمعنى، كدلالة، لم يرق بعد إلى مصاف العرض الخارجي الحقيقي. والشكل الخارجي لا يعبر باكتمال عن المحتوى حتى أن المحتوى يظل في شكل معبر عنه جزئياً في أساس الكل بدون أن يتأتى إلى الوجود. ومن ثم يظهر أن الأسرار لا تعطي للوعي الذاتي لدى (اليونانيين) التصالح الحق. لقد أعلنت كاهنة معبد دلفي أن سقراط هو

(٣٠) إلهة القمح عند الرومان في إيطاليا واسمها قريب من الكلمة الإنجليزية التي تعني الحبوب (المترجم)

(٣١) إلهة القمح عند اليونانيين وهي تقترن بإلهة القمح في إيطاليا عند الرومان (المترجم).

(٣٢) إله النبات ويقترن بثمر الأشجار والنبيذ فهو إله النبيذ والقمح (المترجم).

(٣٣) إن طيفون هو وحش ضخم له مائة رأس تشبه الحية في الأساطير الرومانية. وقد أخطأ هيجل فهذا ليس له صلة بمصر (المترجم).

أحكم (اليونانيين) وسوف تتحقق على يديه الثورة الحقيقية التي ستحدث في الوعي الذاتي (اليوناني). وإذا جاز لنا القول فإن هذا المحور للوعي الذاتي لم يكن هو نفسه - على أي حال - الذي نفذ في الأسرار، فهي في الأدنى بكثير فيما أحدثه سقراط في وعي العالم المفكر. وكل هذا يجب أن يتعامل مع أول شكل للتصالح.

(٢) والعنصر السالبي الآخر هو سوء الحظ بصفة عامة، المرض، الموت، أو أي مصيبة أخرى. وهذا العنصر السالبي يفسره المتنبئون وهو يرتبط بفعل آثم ما أو خطيئة والسالبي من هذا النوع يظهر اولاً في العالم الفيزيائي على شكل ريح صرصر على سبيل المثال. إذن فإن الظرف الفيزيائي يجري تفسيره على أن فيه علاقة روحية، وأنه يتضمن في ذاته ضغينة وغضب الآلهة - وهذه الضغينة والغضب هما اللذان ينحطان على الإنسان من جراء جريمة ما ومخالفة ما ضد ما هو إلهي. أو قد تكون البرق، الرعد، الزلزال، ظهور الحيات، وما شابه ذلك ويجري تفسيرها على أنها تعني شيئاً سالبياً يرتبط على نحو ماهوي (بقوة) روحية وخلقية. وفي هذه الحالة فإن الضر يجب استئصاله من خلال التضحية، وعلى نحو أن الذي يظهر نفسه على أنه متغطرس بارتكابه الجرم يفرض على نفسه غرامة وذلك أن الغطرسة هي ضرر (لقوة) أعلى روحية وعلى هذا فإن التواضع عليه أن يفرض تضحية ما لكي يكفر عنها ويستعيد الاتزان. وفي حالة (اليونانيين) نجد أن هذه الفكرة تبدو بالأحرى أنها تنتمي إلى العصور البدائية. وعندما أراد (اليونانيون) أن يبتعدوا عن (أوليس) وردتهم على أعقابهم الريح الصرصر فسّر كالتشاس [٣٤] العاصفة على أنها غضب إله البحر اليوناني بوسيدون الذي يطلب ابنته أجاممنون لتكون قرباناً. وأجاممنون مستعد أن يقدمها إلى الإله. غير أن ديانا إلهة الطبيعة عند الرومان تنقذ الفتاة. وفي مسرحية (أوديب في تيرانوس) لسوفوكليس جرى إطلاق مرض معين ومن خلاله فإن فعل قتل الأب أو الأم يكون قد انتهى

(٣٤) في الأساطير اليونانية كاهن أبوللو الذي ساعد اليونانيين في حروب طروادة (المترجم).

وفي العصور المتأخرة لم تعد مثل هذه الأفكار تظهر. وإبان الطاعون في الحرب البلوبونيزية لا نسمع شيئاً عن عبادة الآلهة، ولم يُقَدّم قربان إبان هذه الحرب، ولا نلتقي إلا بتنبؤات عن نتيجتها. والاستجابة لوسيط الوحي تتضمن أن مثل هذا القربان أصبح أمراً مهجوراً أي إذا طُلب من المجلس الوحي فالنتيجة يجري نظرها على أنها قد حددها الإله نفسه. ومن ثم فإن النتيجة تصبح منظوراً إليها على أنها شئ قد حدث، كشئ تم بالضرورة، كأمر من قدر محدد، وبمقتضى هذا لا يكون هناك موضع للتصالح مما لا يمكن تجنبه أو لا يمكن يعالجه.

(٣) إن الشكل النهائي للتصالح يتضمن أن السالبي هو في الحقيقة جريمة، ويجرى اعتباره والجهر به على أنه جريمة، ليس جريمة يجري إدراكها وحسب على أنها كذلك بمقتضى تفسير يُدْرج من خلال كارثة ما. إن فرداً ما، دولة ما، شعباً ما يرتكب جريمة، فمن وجهة النظر الإنسانية يكون العقاب كفارة عن الجريمة إما في شكل عقاب أو الشكل الأقسى للانتقام. والروح الحرة لها وعي ذاتي بعضمتها، حيث أن عليها أن تجعل ما قد حدث كما لو كان لم يحدث، وأن تفعل هذا داخل ذاتها. والفعل الخارجي للاعتذار هو شئ مختلف، ولكن ذلك الذي قد حدث ويمكن داخل العقل نفسه أن يصبح ما لم يحدث هو شئ ينتمي إلى الأفضلية الأسمى للوعي الذاتي الحر، حيث لا يكون الشر مجرد فعل، بل هو شئ محدد ومستقر، وله مستقره في القلب، في النفس الآثمة. والنفس الحرة يمكن أن تنقي نفسها من هذا الشر. والتشابهات الضعيفة لهذا الاهتداء الباطني تحدث بالفعل، غير أن الطابع العام للتصالح هنا هو بالأحرى تطهير خارجي. ويعد هذا أيضاً عند (اليونانيين) شيئاً ينتمي إلى العصور القديمة. وهنالك مثلان على هذا معروفان فيما يتعلق بتاريخ أثينا. لقد ذُبح ابن لمينوس [٣٥] في أثينا وبمقتضى هذا الفعل جرى التطهير. ويحكي أنجيلوس أن أريوباجوس طرد أوريست، غير أن أثينا نصبته في موضع حسن. والتصالح هنا يعد شيئاً خارجياً وليس اعترافاً باطنياً. والفكرة التي جرى التعبير عنها في

(٣٥) هو ابن زيوس كبير آلهة الرومان (المترجم).

مسرحية (أوديب في كولونوس) فيها نبرة فكرة (مسيحية)، فهناك نجد أن أوديب العجوز الذي قتل أباه وتزوج أمه والذي نُفي مع ابنه يرتفع إلى مقام التكريم بين الآلهة، لقد رعته الآلهة وضمّته لنفسها. وهناك قرابين أخرى لا تزال تنتمي على نحو أكبر إلى الحالة الخارجية للتصالح. وهذه هي الحالة مع القرابين المقدمة للموتى والمقصود بها أن تسترضي أرواح الموتى [٣٦] وأخيل - على سبيل المثال - ذبح عدداً من الطروادیین على قبر باتروكولوس [٣٧] وقصده أن يستعيد تناغم القدر على كلا الجانبين.

---

(٣٦) أرواح الموتى في الديانة الرومانية القديمة (المترجم).

(٣٧) الصديق الحميم لأخيل وقد صحبه إلى طروادة وقد قتله هكتور (المترجم).

(٣)

ديانة النفع أو الفهم



(أ)

التصور العام للمرحلة



في (ديانة الجمال) كانت الضرورة الجوفاء هي المبدأ الحاكم، وفي (ديانة السمو أو الرفعة) كان المبدأ الحاكم هو الوحدة في شكل الذاتية التجريدية. وفي هذه الديانة الأخيرة نجد - بجانب الوحدة - الغاية الحقيقية المحدودة على نحو لا متناه وفي (ديانة الجمال) كانت لدينا - بجانب الضرورة - الجوهرية الأخلاقية و(الحق)، الماثل والواقعي في الوعي الذاتي التجريبي. وفي ازدهار الضرورة يستقر العديد من القوى وتساهم في ماهويتها. وهي ماثلة في الأفراد، هي الذوات العينية الروحية، وكل منها يمثل روحاً قومية خاصة. إنها أرواح حية على نحو ما كانت الإلهة (أثينا) - على سبيل المثال بالنسبة (للأثينيين) وعلى نحو ما كان باخوس إله الخضرة والنبيذ بالنسبة لأهل طيبة كما أنها كانت آلهة أسرية رغم أنها في الوقت نفسه تنتقل إلى غيرها لأنها في طبيعتها هي قوىً كلية. وبالتالي فإن الأشياء أيضاً التي يتعامل معها أمثال هذه الآلهة هي مدن ودول خاصة وإذا ما تحدثنا بصفة عامة هي كيان من الغايات الجزئية.

وهكذا فإن هذه التجزئية عندما تكون خاضعة (للواحد) أو (وحدة) تمثل التحددية في شكلها الأكثر تحديداً. والمطلب الثاني للفكر هو من أجل وحدة تلك الكلية وهذه التجزئية الخاصة بهذه الغايات على نحو حكيم حتى أن الضرورة المجردة يمتلئ فراغها داخل ذاتها بالتجزئية، يمتلي فراغها بالغاية.

وفي ديانة السمو أو الرفعة نجد الغاية عندما تتخذ شكلاً متحققاً فإنها تكون غاية معزولة تفصل أسرة بعينها عن غيرها من الأسر. وهناك مرحلة أسمى يتم بالتالي الوصول إليها عندما تتسع هذه الغاية لتتطابق مع بوصلة (القوة) وعندما تتطور هذه القوة نفسها - في الوقت نفسه على نحو أكبر. والتجزئية قد تطورت بالتفصيل كأرستقراطية إلهية، وترتبط

مع هذا الروح القومية الحقيقية في أشكالها المختلفة حيث أن الغاية تتأتى إلى أن تكوَّن جزءاً من الطابع الماهوي (لما هو إلهي) ويجري الحفاظ عليها فيه يجب أن يجد له مكاناً أيضاً داخل الوحدة. وعلى أي حال إن هذا لا يمكن أن يكون الوحدة الروحية الحقة على نحو ما لدينا في ديانة (السمو أو الرفعة). وخصائص المراحل المبكرة هي بالأحرى ترتد إلى كلية سلبية فيها - وهذا حق - كلا الديانتين السابقتين تفقد أحاديتها الجانبية، ولكن في الوقت نفسه فإن كُلاً من المبدئين ينحرف عن المبدأ الآخر إلى ضده. وتفقد (ديانة الجمال) التفردية العينية الخاصة بآلهتها، كما تفقد محتواها أو طابعها الخلقي المستقل. وتنحط الآلهة إلى مرتبة الوضاعة. إن (ديانة السمو أو الرفعة) تفقد ثانية نزوعها بأن تشغل نفسها (بالواحد)، بالأبدي، بالمجاوز للطبيعة. وعلى أي حال فإن وحدتها هي خطوة متقدمة في هذا، فإن الغاية المفردة والغايات الجزئية تتسع لدرجة أنها تشكل غاية كلية. وهذه الغاية يجب أن تتحقق، و(الإله) هو (القوة) التي تحقق هذا.

إن العمل بمقتضى (القوة) مع غاية أمر لا تتفرد به (الروح) بل الحياة بصفة عامة أيضاً. إن العمل هو عمل (الفكرة العادية)، إنه عمل الإنتاج الذي لا يعود مجرد عبور إلى شئ آخر أو مختلف سواء تشخْصَنَ هذا الآن على أنه آخر أو - كما في حالة الضرورة - كأمر بالإمكان هو نفسه رغم أنه في شكله الخارجي وأنه يوجد للآخرين، إنه (آخر). وفي الغاية نجد أن أي محتوى باعتباره ما هو أولي مستقل عن الشكل الذي يتخذه التحول، وعن التغاير الذي يحدث حتى أنه يتمسك بنفسه فيه. ودافع هذه الطبيعة التي هي أشبه بزهرة والذي قد يتخذ شكلاً خارجياً تحت تأثير أكثر الظروف تكشفاً يظهر نفسه في إنتاج قاصر على تطوره هو، وقاصر على الشكل البسيط لتحوله من الذاتية إلى الموضوعية. والشكل الذي يفضّ ذاته في النتجية هو ذلك الذي تشكل من قبل أو تشكل مسبقاً في البذرة أو الجرثومة.

إن العمل بمقتضى غاية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بشكل التجلي الروحي الذي سبق لنا تناوله، غير أن التجلي الروحي في ذلك الشكل هو - إذا ما شرعنا

في القول - الحالة الفائقة وحسب والتي فيها يبدو أي شئ له طبيعة محددة وأي تحدد روحي بمعزل عن وجود هذه التحددية كتحددية في شكل أو صلة الغاية أو (الفكرة العادية). إن التشخصن التجريدي وأساس الديانة التي مرت من قبل قد جرى التعبير عنهما من خلال فكرة الضرورة، وخارجها يوجد امتلاء (الطبيعة)/ الامتلاء الروحي والمادي، والذي يتحطم بالتالي حتى يكون له كيف محدد وأن يوجد في زمن محدد، بينما الوحدة هي في طبيعتها الخاصة الخاوية من المحتوى، والتي تُجَذِّر نفسها داخل ذاتها، وتتلقى الصفاء أو الابتهاج الذي يرفعها في التوفوق تحددها ويجعلها غير مكترثة تجاهه وذلك وحسب من الشكل الروحي من الاصطباغ المثالي. إن الضرورة هي الحرية بالإمكان وحسب، إنها ليست الحكمة بعد، وهي خاوية من غاية. وفيها نجد الحرية وحسب طالما أننا نستخلص محتوى الحرية. إن أي شئ ضروري يمثل بلاشك شيئاً له محتوى، يمثل حدثاً أو آخر، حالة ونتيجة، إلخ، لكن محتواها على هذا النحو هو شئ عرضي. إنها قد تتخذ ذلك الشكل الخاص، أو قد يتخذ لها شكلاً آخر، أو - إذا طرحنا الأمر بشكل مختلف - إن الضرورة هي وحسب حالة صورية للوجود، وإن محتواها يتألف وحسب في حقيقة أنها (كائنة)، لكنها لا توحي (بِكُنْهِها). إنها تقوم وحسب بالتمسك بهذا الشكل التجريدي للوجود.

وعلى أي حال فإن الضرورة تدفن نفسها في (الفحوى)، و(الفحوى) أو الحرية هي حقيقة الضرورة. إن التقاط شئ ما من الفكر يعني أننا نتصوره كلحظة من كل مترابط، وهو في طابعه ككل مترابط له عنصر الاختلاف منه ومن ثم فله طبيعة محددة وجوهرية. إن الترابط بين الأشياء الذي يتم التعبير عنه بالعلة والمعلول هو نفسه مازال ارتباط ضرورة، أي مازال صورياً أو شكلياً. وما هو مطلوب فيه هو أن يُطْرَحَ محتوى على أنه محدد لذاته، (اجتياز هذا التغير للعلة والمعلول بدون تغير) [٣٨]، محتوى ينتقل من خلال تغير العلة والمعلول بدون تغير. وفي هذه الحالة - الواقع - فإن العلاقة الخارجية والواقع على نحو ما هو مجسد في أشكال مختلفة ينحطان

(٣٨) أورد هيجل هذه الجملة بالفرنسية (المترجم).

إلى وضع الوسيلة. ولكي يمكن تنفيذ غاية من الضروري أن تكون هناك وسيلة، أي شئ خارجي له قوة إنتاج تأثيرات، العلاقة الماهوية لما يتكون في كونه عرضياً لحركة الغاية، والذي يحتفظ بذاته في حركته، ويطبع بطابعه المؤقت .. وفي العلة والمعلول يكون لدينا بالقوة أو الإمكان المحتوى نفسه، ولكنه يبدو في شكل أشياء مستقلة فعلية تؤثر بالتبادل بعضها في البعض الآخر. وعلى أي حال فإن الغاية هي هذا المحتوى المطروح على أنه هوية مع ذاته مقابل الاختلاف الظاهر بين الواقع والشكل حيث يبدو الواقع. وعلى هذا في حالة الفعل الذي يجري تنفيذه بمقتضى غاية، لا يمكن أن يتأتى شئ منه لم يكن هناك من ذي قبل.

وإلى المدى الذي تهمنا فيه الغاية فإنه في هذا وحسب نجد الاختلاف بين الغاية والواقع. إن الغاية تتمسك بذاتها، وتتوسط ذاتها بذاتها وحسب، ولا تتطابق إلا مع ذاتها، وهي تبرر وحدة ذاتها في شكل وحدة ما هو ذاتي مع الواقع، ولكنها تقوم بهذا من خلال الوسيلة. إن القوة هي التي فوق الواقع، القوة التي لديها في الوقت نفسه محتوى أولي متحدد في ذاته ولذاته، وهذا المحتوى هو ما يكون أولاً ويواصل أن يكون ما هو الأخير. إن الغاية هي - هكذا - الضرورة التي تتخذ لنفسها محتوى خارجياً مخصوصاً، وتتمسك به ضد الواقع، ويكون لها طابع سالبي وتنحط إلى مرتبة الوسيلة.

وهذه الوحدة للمحتوى التي تسود دائماً على الواقع وتحرر نفسها من قوتها، وتتمسك بنفسها في تعارض مع القوة، هي بالتالي ماثلة في الحياة. وعلى أي حال فإن المحتوى ليس حراً في طبيعته الخاصة، ليس حراً في ذاته في عنصر (الفكر)، إنه لم يتلق شكلاً أسمى في حالة هويته، إنه ليس روحياً. والوحدة نفسها توجد في المثال المتكون روحياً، ولكن بقدر ما يُعْرَض على أنه ماثل في شكل حر وكجمال، فإنه ينتمي إلى مرحلة أعلى عما له حياة. وصفة هذه الوحدة هو إلى حد كبير يُعَدُّ كغاية، وما يقدمه هو الفعل بمقتضى غاية. إن صفاته - على أي حال - ليست ماثلة تحت حالة الغاية - على سبيل المثال فإن أبوللو ابن كبير الآلهة زيوس وأثينا لا يطرحان الأمر أمامهما كغاية لتقديم العلم والشعر والتوسع فيهما،

وإلهة القمح سيريس وباخوس إله الخضرة والنبيذ لا يجعلان الإنتاج وتعليم القوانين غاية. إنهما يضعان تحت حمايتها ما يشكل القوانين، هذا هو العناية الخاصة لهما، ولكن هنا لا يوجد انفصال بين الغاية والواقع. وهذه الكائنات التي لها طبيعة إلهية هي القوى الخالصة وأوجه النشاط ذاتها، وربة الشعر هي نفسها تأليف الشعر، وأثينا نفسها هي الحياة الأثينية - وسعادة ورفاهية المدينة ليسا غايتها، ولكن هذه القوى - بالعكس - تحكم كمحايثة باطنية درباً في الواقع ترتبط به على نحو ما أن القوانين تحكم داخل الكواكب.

زيادة على ذلك عندما كانت الآلهة في مرحلة الفكر الذي يمثله الجمال ليست وسائل على الإطلاق، كانت قليلة المعارضة التبادلية، بل بالأحرى كانت هي نفسها تختفي في الضرورة. فإذا تصرفت في وقت ما من تلقاء نفسها فإنها سرعان ما تخضع ثانية وتسمح لنفسها بأن توضع في الموضع الحق. وعلى هذا بينما في الضرورة يتوقف التحديد الواحد على الآخر والطابع المحدد يتبدد فإن الغاية يجري طرحها كهوية مع الاختلاف والواقع منها، الوحدة التي تحدد فيها ولذاتها، والتي تستقي ذاتها في طابعها المحدد مقابل الطابع المحدد لشئ آخر.

وعلى هذا فإن (الفحوى) طالما أنها مطروحة على أنها حرة في طبيعتها الخاصة أو لذاتها يواجهها في البدء الواقع ويتشخصن هذا الواقع بمرجعية إليها على أنه سالبي. في (الفحوى) المطلقة فإن (الفكرة العادية) الخالصة، هذا الواقع، هذا العنصر المعادي يذوب في الوحدة ويكون على قدم المساواة على نحو ودود مع (الفحوى) ذاتها، إنه يستبعد طابعه الفردي الجزئي، وهو نفسه يتحرر من وضع أنه مجرد وسيلة فقط. وهذا هو التطابق الحق مع غاية حيث تنطرح وحدة (الفحوى)، وحدة (الإله)، وحدة الذات أو الشخص (الإلهي) مع ذلك الذي فيه تتحقق (الفحوى) ذاتها، ألا وهي الموضوعية والتحقق، وهذه هي الطبيعة الخالصة (للإله نفسه) التي تحقق ذاتها في الموضوعية، ومن ثم تكون في هوية مع ذاتها منظوراً إليها من جانب الواقع.

أولاً، وعلى أي حال، فإن الغاية في ذاتها هي بعد مباشرة، صورية، وتحددها الأول قائم في هذا: إن ما هو - هكذا - متحدد في ذاته يجب بالمرجعية إلى الواقع - أن يكون لذاته، يجب أن يوجد مستقلاً، ويحقق ذاته فيه على أنه شئ يطرح مقاومة له. ومن هنا أولاً نجد غاية محددة، والعلاقة بين الأشياء المُعَبَّر عنها من الغاية هي علاقة الفهم، والديانة التي تتأسس على مثل هذا الأساس هي ديانة الفهم.

وفي ديانة (الواحد) لدينا من ذي قبل غاية هي على نحو ما من هذا النوع، وشئ له تماثل لصيق لهذه الديانة الخاصة بالفهم. إن ديانة (الواحد) هي أيضاً ديانة الفهم طالما أن هذا (الواحد) يتمسك بذاته على أنه غاية ضد واقع كل نوع، والدين (اليهودي) على هذا هو دين الفهم في شكله الصارم والخالي من الحياة تماماً. وهذه الغاية القائمة - كما يحدث بالفعل - في تمجيد اسم (الإله) هي غاية صورية، ليس لها أي طابع محدد مطلق، بل هي وحسب التجلي التجريدي. وشعب (الله) يمثّل - وهذا حق - غاية أكثر تحدداً كشعب محدد، لكن هذا هو نوع من الغاية مستحيل عليه كلية أن يشكل تصوراً، وهو لا يكون غاية إلا بمعنى فيه يكون الخادم هو غاية (لسيده). إنه لا يمثل طبيعة (الإله نفسه)، إنه ليس غايته، إنه ليس تحدداً إلهياً.

وعندما نقول إن (الإله) هو (القوة) التي تعمل بمقتضى الغايات، وبمقتضى غايات الحكمة فإننا إنما نتحدث بمعنى مختلف عن ذلك الذي يرتبط بهذا التشخصن الْمُطَبَّق على مرحلة من تطور (الفحوى) التي وصلنا إليها. وما نقصده هو أن تلك الغايات هي أيضاً - ودون شك - محدودة، إنها غايات متناهية، إنها غايات ماهوية للحكمة بصفة عامة، غايات لحكمة واحدة، أي غايات للخير في ذاته ولذاته، إنها غايات لها مرجعية مع غاية نهائية فائقة واحدة. وهذه الغايات هي بالتالي ثانوية ببساطة بالنسبة لغاية واحدة أو هدف واحد. إن الغايات المحدودة والحكمة فيها هي من النوع الثانوي.

وعلى أي حال نجد هنا أن محدودية الغايات هي الصفة الأساسية، وهي ليس لها غاية أعلى فوقها.

وإن الديانة من هذا النوع ليست بالتالي بمعنى ديانة الوحدة، بل هي بالأحرى ديانة التعددية، إنها ليست (قوة) واحدة، وليست حكمة واحدة، وليست (فكرة عادية) واحدة تشكل التحدد الأساسي للطبيعة الإلهية.

وهكذا فإن الغايات التي تشكل محتوى تلك الأشكال للوجود هي غايات محددة، وهذه الغايات لا نبحث عنها في (الطبيعة)، بل الأمر بالعكس، إننا نجد ذلك وسط الأشكال العديدة للوجود، والعلاقات بين الأشياء، وتلك الأشكال التي لها صلة بالإنسان هي دون شك الأشكال الماهوية الحقيقية. إن ما هو إنساني هو تملك فطري للفكر، والإنسان وهو يتابع غايته حتى لو كانت غير هامة في ذاتها وعلى سبيل المثال في البحث عن الغذاء الذي له الحق في استخدام الأشياء الطبيعية والحياة الحيوانية بدون أن يعبأ بشئ وإلى المدى الذي يختاره. ولهذا السبب عينه لا يجري البحث عن الغايات كما لو كانت توجد موضوعياً في الآلهة وفي أنفسها ولأنفسها. بل بالعكس، فإن هذه الديانة طالما أنها ديانة محددة تدين بأصلها للغايات الإنسانية، للحاجة الإنسانية أو الأحداث والظروف السعيدة.

وفي الديانة السابقة على هذه الديانة، كانت الضرورة هي الكلي، والتي طفت فوق ما هو جزئي.

ولا يمكن أن يكون الحال هكذا في المرحلة الراهنة، ففي الضرورة نجد أن الغايات المتناهية تختفي كما في الأشكال الأسمى، بينما هنا - بالعكس - تمثل ما يعطي طابعاً محدداً للأشياء والموجودات. وفي هذه المرحلة فإن الكلي يمثل بالأحرى الرضاء أو الاتفاق مع الغايات الجزئية، وفي الحقيقة الرضاء بصفة عامة، فهنا نجد أن الكلي يجب أن يظل غير محدد، لأن الغايات تظل غايات فردية، وكليتها ليست إلا من النوع التجريدي، وهو - هكذا - (السعادة).

وعلى أي حال فإن هذه السعادة لا يجب تميزها عن الضرورة وهي

تمت إلى فئة الأشياء العرضية، ففي تلك الحالة ستكون الضرورة ذاتها، حيث تكون تلك الغايات المتناهية عينها فيها مجرد شئ عرضي، كما أنها ليست قضاء بصفة عامة وتوجيه الأشياء المتناهية بما يتفق مع غاية، بل بالأحرى هي سعادة مع محتوى محدد مع عناصر محددة مؤكدة.

ومرة أخرى نقول إن محتوى محدداً لا يعني أي نوع من المحتوى العشوائي بصفة عامة. بل الأمر بالعكس، بالرغم من أن المحتوى متناه وماثل بالفعل فإنه يجب أن يكون كلياً في طبيعته، وإن وجوده يجب تبريره على أسس أسمى - تبريره في ذاته ولذاته. وبالتالي فإن هذه الغاية هي (الدولة).

وعلى أي حال فإن (الدولة) وهي تمثل هذه الغاية فإننا نبدأ القول بأنها ليست سوى (دولة) تجريدية - اتحاد من الناس معاً من خلال رابطة ما، ولكن هذا يتم على نحو أن هذه الوحدة ليست بعد في ذاتها في شكل تنظيم عقلاني، ولم تتخذ بعد هذا الشكل لأن (الإله) لم يصبح بعد تنظيماً عقلانياً فيه (هو). ومثل هذا التطابق مع غاية على نحو ما يوجد هو تطابق خارجي، وإذا ما كان يجب تصوره على أنه موجود باطنياً فإنه لابد أن يمثل الطبيعة الخاصة (للإله). وذلك لأن (الإله) ليس بعد هذه (الفكرة العادية) العينية، لأنه (هو) لا يمثل بعد في نفسه (هو) الامتلاء الحق (لنفسه) والذي يتم التوصل إليه من خلال (نفسه)، هذه الغاية، ألا وهي (الدولة)، ليست بعد كلية عقلانية في ذاتها، ولهذا لا تستحق إسم (الدولة)، بل هي مجرد نوع من الهيمنة أو السيادة، وحدة الأفراد، وحدة الشعوب، وقد تجمعوا من خلال رابطة ما في ظل (قوة) واحدة. وأيضاً كما كنا هنا قد توفرت لنا التفرقة بين الغاية والتحقق، فإن هذه الغاية تكون في البداية وحسب في شكل ذاتي، وليست كغاية يجري تنفيذها، وتحققها يَمْثُل بالحصول على السيادة، إنه تحقق غاية لها طابع قبلي حيث في المقام الأول تربط الشعور وتنفذ نفسها في الخارج.

ولما كانت صفة النفع الخارجية هذه أو العمل بمقتضى غاية مختلفة عن الجوهرية الأخلاقية للحياة (اليونانية)، وعن هوية (القوى) الإلهية

ووجودها الخارجي، نجد أيضاً أن هذه السيادة، هذه الملكية الكلية، هذه الغاية يجب تمييزها عن الدين الإسلامي فإن السيادة على العالم هي أيضاً الغاية التي يجري السعي لها، ولكن ما هو ممارسة للسيادة هو (الواحدية) وهو الوجود في الديانات السماوية. وعندما يقال - في الدين المسيحي على سبيل المثال - إن الله يريد أن الناس (جميعاً) يجب أن يعوا الحقيقة، فإن الغاية هنا تكون غاية روحية. إن كل فرد يجري التفكير فيه على أنه كائن مفكر، على أنه روحي، على أنه حر، وهو ماثل بالفعل في الغاية، إنها تمتلك فيه نقطة محورية، إنها ليست أي نوع من الغاية الخارجية، وإن الفرد يعتنق في نفسه الامتداد الكلي للغاية. هنا، الأمر بالعكس، إنها لا تزال تجريبية، سيادة على العالم تعتنقه بطريقة خارجية. إن الغاية التي توجد في هذه السياسة هي غاية تكمن خارج الفرد، وكلما تحققت تصبح خارجية على نحو أكبر، حتى إن الفكر يُطرح وهو خاضع بكل بساطة لهذه الغاية وهو يخدمها.

فإذا ما شرعنا في الحديث فإننا نقول إن وحدة القوة الكلية والفردية الكلية محتواة ضمنياً هنا، ولكن إذا جاز لنا القول فإنها ليست إلا وحدة فجة خالية من (الروح). إن القوة ليست الحكمة، وحقيقتها أنها ليست غاية إلهية في ذاتها ولذاتها. إنها ليست (الواحد) الذي يستمد امتلاءه من نفسه، إن هذا الامتلاء لا يجري تصوره على أنه يوجد في عالم الفكر، إن القوة هي قوة دنيوية، إنها دنيوية وحسب على أنها سيادة، والقوة في هذا المضمار هي لاعقلانية تماماً. وفي حضور القوة فإن كل ما هو جزئي ينهار بالتالي، لأنه لم يندرج فيها بطريقة عقلانية، وهو يتخذ شكل البحث الذاتي من جانب الفرد، من جانب الإشباع بطريقة آثمة، أنانية، من جانب، وعلى نحو ما يفعل الفرد من الجانب الآخر.

وهذا تصور عام لهذه الديانة. إن مطلب ما هو أسمى هو كائن فيها على نحو ضمني، ألا وهو وحدة ما له (وجود) خالص في ذاته والغايات الجزئية، غير أن الوحدة هنا هي وحدة شريرة، دنيوية، نوع فج على نحو ما وصفناه.



(ب)

الديانة كما تتبدى
خارجياً في التاريخ
تمثلها الديانة الرومانية



عادة ما يجري بشكل سطحي تناول الديانة (الرومانية) مع الديانة (اليونانية)، لكن روح الديانة الأولى مختلفة عن روح الديانة الثانية. وحتى لو كانت لهما أشكال خارجية معينة مشتركة، إلا أن هذا يشغل موضعاً مختلفاً في الديانة التي نتناولها هنا، وإن الديانات ككل، والشعور الديني المرتبط بها مختلف تماماً على نحو ما هو واضح حقاً فيما سبق من التناول الخارجي السطحي التجريبي لها.

ومسموح على نحو عام أن (الدولة)، دستور الدولة، المصير السياسي لأي شعب، إنما يتوقف على ديانته، أي أن هذا هو الأساس، إنه محتوى الحياة الروحية الفعلية وأساس ما نسميه سياستها. إن الروح (اليونانية) و(الرومانية) ومعها الثقافة والطابع هي على أي حال مختلفة كلية وماهويًّا، وهذه الحقيقة يجب هي نفسها أن تحملنا إلى الفرق في الديانات التي تكون جوهرها.

إن الكائنات الإلهية التي تنتمي لهذه الدائرة من الفكر هي آلهة عملية لا نظرية، نثرية وليست شعرية، وكما سوف نرى بالرغم من أن هذه المرحلة هي الأغنى من الكل في اكتشاف وتقديم آلهة جديدة على نحو دائم.

(١) بالنسبة للشعور الديني المجرد والنزعات الروحية فإن أمارات الرومان هي أولاً ما يلفت الأنظار. فحيث توجد غاية واحدة، وأن غاية صلبة ماهوياً يجب تحققها فإن الفهم المشار إليه يتأتى ليلعب دوره، وتأتي مع هذا الأمارات التي ترتبط بشدة بهذه الغاية، في تعارض مع قدر كبير آخر ماثل في الشعور أو في الظروف الخارجية.

وفي الديانة السابقة على هذه، ديانة الضرورة المجردة والكائنات الفردية والجزئية التي تتصف بالجمال والطابع الإلهي، فإننا نجد الحرية هي التي

تشكل الطابع الأساسي للآلهة والتي تعطيها ابتهاجها وبركتها. إنها ليست مرتبطة بالمرة بأي شكل مفرد للوجود، بل هي قوى ماهوية، وهي تمثل في الوقت نفسه السخرية التي تحكم كل ما يسعون إلى عمله، إن ما هو جزئي وتجريبي ليست له أهمية بالنسبة لهم.

إن الابتهاج الماثل في الديانة (اليونانية) التي هي المَعْلَم الأساسي للشعور السائد فيها، قائم على ظرف أنه بالرغم من وجود غاية على وجه اليقين والتي يُنظر إليها بتقديم وتبجيل وتقديس إلا أنه لاتزال ماثلة في الوقت نفسه تلك الحرية من الغاية وهي قائمة على نحو مباشر على حقيقة أن الآلهة (اليونانية) متعددة. إن كل إله (يوناني) له بشكل أو بآخر. صفات جوهرية، له جوهرية أخلاقية، ولكن نظراً وحسب لوجود صفات جزئية عديدة فإن الوعي أو (الروح) هي شئ يفوق ويتجاوز هذا العنصر المتعدد، وتوجد خارج أشكالها الجزئية. إنها تتخلى عما هو مميز لها على أنه جوهري والذي يمكن أن يعد أيضاً غاية، وهو أيضاً السخرية أو التهكم السابق الإشارة إليه.

إن الجمال المثالي لهذه الآلهة وطابعها الكلي نفسه هما أمران أسمى من طابعها الجزئي، ومن هنا يمكن لإله الحرب أن يجد لذة في السلام كما يجده في الحرب. إنها آلهة الوجود التخيلي في اللحظة بدون تناسق، وهي تظهر الآن بخصائصها الخاصة وباستقلال والآن نعاود الذهاب إلى جبل الأولمب (٣٩).

وبالعكس، عندما يوجد مبدأ واحد، مبدأ فائق واحد، غاية أسمى، لا يوجد موضع لهذا الابتهاج أو الرضاء.

زيادة على ذلك فإن الإله (اليوناني) هو فردية صميمية وكل من هذه الأفراد الجزئية العديدة نفسها مرة أخرى فيها العديد من الخصائص المختلفة، توجد هنا فردية غنية يجب بالضرورة أن تملك وتبين من

(٣٩) سلسلة جبلية بين مقدونيا وبتسالي شمالي اليونان حيث يوجد كبير آلهة الرومان وأجياله من الآلهة (المترجم).

الوجود فيها عنصر التناقض، وذلك لأن العنصرين المتناقضين فيها لم يحدث لهما تصالح مطلق بعد.

وديونيسيوس أوف هاليكارناسوس [٤٠] وهو يعقد مقارنة بين الديانة اليونانية والديانة الرومانية يمجد المؤسسات الدينية في روما ويشير إلى التفوق الكبير للديانة (الرومانية) القديمة على الديانة (اليونانية). فلهذه الديانة معابد ومذابح وعبادة إلهية وقربان وتجمعات دينية واحتفالات ورموز إلخ بالاشتراك مع الديانة (اليونانية)، ولكن الأساطير بملامحها المتألهة وتشوهاتها وسجونها وحروبها ونزاعاتها بين الآلهة إلخ مستبعدة من هذه الديانة. وعلى أي حال فإن هذه الأمور تمت للآلهة في جانبها المرح، وهي معرضة لهذا وهي واضحة في الكوميديا، ومع هذا في كل هذا لديها وجود آمن ولا اضطراب فيه. وعندما يتأتى عنصر الجدية. إذن فإن الشكل الخارجي الذي تتخذه الآلهة وأفعالها لها وأحداثها في حياتها يجب أن تبدو على نحو يكون متطابقاً مع مبدأ محدد. ومن جهة أخرى لا نجد في الفرد الحر أي غايات محددة، لا نجد أي تشخصنات أخلاقية أحادية الجانب للفهم. ومن الحق أن الآلهة تحتوي داخلها على عنصر خلقي، ولكن في الوقت نفسه، لما كان لها وجود مميز خاص على نحو قاطع فإنها تمتلك تفرداً غنياً، وهي عينية. وفي هذه الفردية الغنية نجد عنصر الجدية ليس من الأمور المميزة الضرورية على الإطلاق، بل بالعكس، إنها حرة في كل تجلياتها المنفصلة، إنها تستطيع أن تطوف بطريقة رشيقة من كل شئ وتظل على ما هي عليه. والقصص التي تبدو غير جديرة بالآلهة لها مرجعية للجوانب العامة لطبيعة الأشياء، إبداع العالم إلخ، إن لها أصلها في أشكال التراث القديم، في الآراء التجريدية فيما يتعلق بالسيرورات الخاصة بالعناصر. والعنصر الكلي في هذه الآراء غامض ولكن هناك إشارة إليه، وفي هذه الطريقة الخارجية بالنسبة للأشياء وفي هذه الحاجة للنظام بين الأشياء نحصل أولاً على لمحة من الطبيعة الكلية للعقل الذي

(٤٠) باحث يوناني ازدهر حوالي عام ٢٠ ق. م. استقر في روما عام ٣٠ ق. م. وكرس نفسه لكتابة تاريخ روما في ٢٠ كتاباً كما كتب عن الخطابة (المترجم).

يظهر نفسه فيها. ومن جهة أخرى ففي ديانة تكون ماثلة فيها غاية محددة فإن كل الإشارات لوجهات النظر النظرية التي يمكن فيها النظر في العقل تختفي. ما من نظرية - وفي الواقع ما من شئ كلي - يوجد في (ديانة النفع). إن الإله هنا له طابع أو محتوى محدد ألا وهو الهيمنة على العالم. والكلية هنا تجريبية، وليست أخلاقية أو روحية، بل هي بالأحرى كلية واقعية فعلية.

إن الإله (الروماني) الذي يمثل هذه الهيمنة أو السيادة يجب النظر إليه في (الخط العام)، الضرورة التي هي بالنسبة للآخرين ضرورة غير تعاطفية باردة، إن الضرورة الجزئية التي تحتوي على الغاية المهتمة (بروما) نفسها هي (روما)، الهيمنة، (الوجود) المقدس والإلهي، وهذه الهيمنة التي هي (روما) في شكل إله والتي تمارس الهيمنة هي إله قوة السماء الخاص بالكابيتول الجبل الذي في روما، إنه إله قوة السماء الخاص - لأن هناك العديد من آلهة قوة السماء، بل هي ثلاثمائة شكل لإله قوة السماء.

وإله قوة السماء الخاص بالكابيتول الجبل الذي في روما هذا ليس كبير آلهة اليونان الذي هو أبو الآلهة والناس، بل هو بالأحرى ببساطة يمثل فكرة اليهمنة وهو يملك غايته في العالم، ومن أجل الشعب (الروماني) فإنه يحقق هذه الغاية. والشعب (الروماني) هو الأسرة (الكلية)، بينما في (ديانة الجمال) كانت الغاية الإلهية تمثلها (عدة) أسَر، وفي ديانة (الواحد) - من جهة أخرى - كانت تمثلها أسرة (واحدة) فحسب.

(٢) وهذا الإله ليس هو (الواحد) الروحي الحق، وبسبب هذا وحدة فإن (الجزئي) كائن خارج هذه الوحدة الخاصة بالهيمنة أو السيادة. إن (القوة) هي مجرد قوة تجريدية. مجرد (القوة) وليست تنظيماً عقلانياً، كلية في ذاتها، وبسبب هذا فإن (الجزئي) يبدو على أنه شئ يقع (خارج) (الواحد)، خارج القوة المهيمنة.

وهذا العنصر الجزئي يبدو - جزئياً - أيضاً - في شكل تتخذه الآلهة اليونانية أو على نحو آخر نجد أنه فيما بعد قد وُضعت جنباً إلى جنب من

جانب الرومان أنفسهم. وهكذا فإن (اليونانيين) أيضاً يجدون آلهتهم في فارس وسوريا وبابل وإن كان هذا يمثل في الوقت نفسه شيئاً مختلفاً عن الطريقة الخاصة التي ينظرون بها إلى آلهتهم وعن الطابع المحدد لهذه الآلهة، وهذه الكلية ليست إلا كلية مصطنعة.

فإذا نظرنا في الأمر بصفة عامة فإننا نجد أن الآلهة (الرومانية) الخاصة - أو على الأقل العديد منها - هي نفسها مثل آلهة (اليونانيين). ولكن لا يزال أيضاً أنها ليست التفردية الحرة الجميلة في الآلهة (اليونانية)، إنها تبدو رمادية، إن جاز لنا القول. ونحن لا نعرف من أين جاءت أو أننا نعرف أنها قد وردت مرتبطة ببعض المناسبات المحددة. وبجانب هذا، يجب تميز الآلهة (الرومانية) الحقيقية من الآلهة (اليونانية) تلك التي أوردها الشعراء المتأخرون من أمثال فرجيل في شعرهم المصطنع في شكل محاكيات خالية من الحياة:

إننا لا نجد فيها ذلك الوعي، تلك الإنسانية التي هي العنصر الجوهري في الناس كما هي في الآلهة، كما هي في الناس. إنها تبدو كما لو كانت آلات وليس فيها ما هو روحي، وهي تبدو أنفسها على أنها آلهة الفهم الذي ليس له صلة بروح جميلة حرة، ليس له صلة بخيالٍ جميل حر. وأيضاً في تلك الأعمال الخرقاء الحديثة عند (الفرنسيين) فإن لها مظهر الأشكال الخشبية أو الآلات. ولهذا السبب نفسه - في الواقع - نجد أن الأشكال التي يمثل فيها (الرومان) آلهتهم تروق بقوة أكبر للمحدثين عن تلك المتعلقة بالآلهة (اليونانية)، لأن الآلهة الرومانية لها على نحو أكبر مظهر الآلهة الجوفاء الخاصة بالفهم والتي لم يعد لها أي ارتباط بتلاعب الخيال الحر والحي.

وبجانب تلك الآلهة الجزئية التي يشترك فيها (الرومان) مع (اليونانيين) هناك عدة آلهة وعدة طرق لعبادة (الإله) التي يتفرد بها (الرومان). إن الهيمنة هي الغاية التي يسعى إليها المواطن، لكن أهداف الفرد لم يجر استنفادها بعد - فلديه أيضاً أغراضه الخاصة للغاية. إن الغايات الخاصة تكمن خارج هذه الغاية التجريدية.

وعلى أي حال فإن الغايات الخاصة تصبح غايات خاصة نثرية، وما يتأتى هنا في مقدمة الصورة هي الخصوصية المشتركة للإنسان منظوراً إليها في الجوانب المتكشفة لضرورياتها أو ارتباطها (بالطبيعة). إن (الإله) ليس تلك التفردية العينية التي سبقت الإشارة إليها. إن إله قوة السماء جوبتر هو ببساطة السيادة، بينما الآلهة الفردية الجزئية ميتة، بلا حياة، بدون عقل أو روح، بل زيادة على ذلك إنما تحصل عليها بطريقة غير مباشرة.

وهكذا نجد أن التجزئية مجردة من الكلية، وتوجد في ذاتها، هي شئ مشترك تماماً، إنها التجزئية النثرية للإنسان، لكنها غاية للإنسان، وهو يستخدم هذا الشئ أو ذاك لإنجاز غايته. وعلى أي حال فإن أي شئ مما هو غاية للإنسان هو في هذا النطاق للفكر هو خاصية (لما هو إلهي).

إن الغاية التي يستهدفها الإنسان والغاية الإلهية شئ واحد، لكنها غاية تقع خارج (الفكرة العادية)، ومن ثم فإن الغايات الإنسانية ترقى إلى مصاف الغايات الإلهية، وبالتالي ترقى إلى مصاف القوى الإلهية، وهكذا نحصل على هذه الآلهة النثرية والجزئية العديدة على نحو فائق.

وهكذا نرى من جانب هذه (القوة) الكلية التي هي الهيمنة، وفيها تجري التضمنية بالأفراد ولا يكون لها كيان كأفراد. فإذا نظرنا إلى المسألة من جانب آخر فإننا نرى أن العنصر المحدد - نظراً لأن تلك الوحدة، (الإله)، هو شئ تجريدي - يكمن في هذه الوحدة، ومن هنا إنه ما هو إنساني والذي هو غاية من الناحية الماهوية. إنه العنصر الإنساني الذي يعطي امتلاء (للإله). بإبداع محتوى له (هو).

في (ديانة الجمال) التي تمثل المرحلة السابقة على المرحلة الحالية فإن القوى الحرة والكلية والخلقية تشكل موضوع العبادة. ورغم أنها محدودة فإنها مع هذا لها محتوى قائم وموضوعي على نحو مستقل، وإن غايات التجزئية والفردية في الفعل الخالص لتأملها تتبدد، ويرتفع الفرد فوق حاجاته وضرورياته. إنها حرة، والفرد يحرز الحرية فيها، وبسبب هذا يتمجد في هويته معها، إنه يستمتع بميزتها وهو جدير بها، فليست

له مصالح متعارضة لمصالحها، وهو في حاجاته وضرورياته، وبصفة عامة في وجوده الجزئي ليس غاية بالنسبة لنفسه. وما إذا كان سينجح في تحقيق الغايات الجزئية أم لا، هي مسألة تشير وحسب إلى المعجزات أو يُسْلمها للضرورة. وإذا ما شرعنا في القول فإن الغايات الجزئية هنا لها دلالة سلبية وحسب، وليست شيئاً له وجود كامل ومستقل.

وعلى أي حال في ديانة السعادة هذه فإن السعي الذاتي لِلْعُبَّاد هو الذي ينعكس في آلهتهم العملية في شكل قوة وهي تبحث فيهم وتبحث منهم عن إشباع اهتماماتها ومصالحها الذاتية. إن السعي الذاتي فيه شعور بالتبعية، ولما كان هذا السعي (متناه) على نحو خالص، فإن هذا الشعور هو متفرد له. إن (الشرقي) الذي يعيش في النور، و(الهندوسي) الذي يغرق وعيه الذاتي في (الجوهر الأعلى للكون) أو البراهما، واليوناني الذي يتنازل عن غاياته الجزئية في حضور الضرورة، ويرى في القوى الجزئية قواه، القوى التي هي ودودة بالنسبة له، والتي تلهمه وتجعله حياً، والتي هي في وحدة معه - تعيش في ديانته بدون شعور بالتبعية. إنه وهو أبعد ما يكون عن التبعية حر - حر إزاء (إلهه). وفيه (هو) وحسب فإنه يمتلك حريته، وهو تابع وحسب خارج ديانته، ففي ديانته يكون قد أطاح بتبعيته. مرة أخرى إن السعي الذاتي: الحاجة، الضرورة، السعادة الذاتية، حياة السعي من أجل الإلهة والتي تريد (ذاتها) تخلص لذاتها، وتشعر بذاتها وقد قُهرت، وتنطلق من الشعور بأن مصالحها معتمدة على الإله. و(القوة) التي فوق هذه المصالح لها دلالة إيجابية، وهي نفسها لها مصلحة للذات، لأنها يجب أن تحقق غاياتها. وهذا هو العنصر الخفي الزائف في مثل هذا الاتضاع، لأن غاياته هي ويجب أن تكون المحتوى، يجب أن تكون غاية هذه (القوة). وهذا النوع من الوعي ليس له بالتالي أي مكان نظري في الديانة أي أنه ليس مكوناً من التأمل الحر للموضوعية، في تكريم لهذه القوى، ولكن في أنانية عملية، في مطلب لإشباع المصالح الفردية لهذه الحياة. إنه الفهم الذي في هذه الديانة يتمسك بغاياته المتناهية، بشئ ما مطروح بطريقة أحادية من جانبه، والذي لا يكون مهماً إلا بالنسبة له، وهو لا يُغَطس مثل هذه التجريدات والتفاصيل الجزئية في الضرورة أو

في العقل. وهكذا فإن الغايات الجزئية، الحاجات، القوى تبدو أيضاً كأنها آلهة. إنها تخدم الخير أو الفائدة العامة.

وهكذا (٣) يتم التحول إلى الآلهة التي هي مفردة أو جزئية كلية.

والآلهة الأسرية تنتمي إلى هذا المواطن أو ذاك. وإن أرواح الأسلاف الخاصة بالأسرة الرومانية - من جهة أخرى - مرتبطة بالأخلاق الطبيعية والتقوى، مرتبطة بالوحدة الأخلاقية للأسرة. ومرة أخرى هناك آلهة أخرى محتواها أوطابعها له مرجعية مع النفع وبساطة النوع الأكثر خصوصية.

ولما كانت الحياة والفعل الإنسانيان لهذا النوع يبدوان أيضاً بشكل يكون غائباً عنه العنصر السالبي للشر في كل الأحداث، وإن إشباع تلك الحاجات التي تنتمي للحياة تتخذ شكل حالة بسيطة مسالمة بدائية طبيعية. وإن عصر ساتورن إله البذر في الخريف الروماني، حالة البراءة، هي الصورة التي تطفو أمام عقل (الروماني)، وإن إشباع الحاجات الملائمة لمثل هذه الحالة للأشياء يمثلها حشد من الآلهة.

وهكذا نجد أن (الرومان) لديهم العديد من الاحتفالات وحشد من الآلهة كانت مرتبطة بإثمار الأرض كما كانت مرتبطة بمهارة الناس الذين يلائمون - من أجل استخدامهم - عمليات (الطبيعة). وهكذا نجد جوبتر بيستور فن خبير الأعشاب قائماً حتى تصبح شيئاً إلهياً، والقوة المرتبطة بالفن كشئ له وجود جوهري. فإلهة الموقد الرومانية الذي يجفف فيه القمح هي إلهة من نفسها، وإلهة الفرن الرومانية هي النار المستخدمة لخبيز العيش، ففي صفاتها معنى أسمى يرتبط بإسمها، وهو له مرجعية إلى التقوى العائلية. (والرومانيون) لديهم خنزيرهم وأغنامهم واحتفالاتهم المرتبطة بالعجل، وفي الطقوس المرتبطة بعبادة إله الرعاة الروماني وهم يسعون إلى أن يسترضوا الربة التي تسببت في أن العلف ينمو من أجل قطعان الماشية، والذين في حمايتهم جرت حماية القطعان لضمان صيانتهم ضد أي نوع من الأذى. وبالطريقة نفسها لديهم آلهة للفنون التي كانت مرتبطة

(بالدولة) وعلى سبيل المثال الإلهة ملكة السماء الرومانية [41] نظراً لأن قطع النقود تلعب دوراً هاماً في الحياة المنتظمة للمجتمع.

وعلى أي حال عندما نجد أن مثل هذه الغايات المتناهية كظروف واهتمامات مختلفة (للدولة) والرخاء فيما يمت إلى الضروريات الفيزيائية والتقدم والمادة الخاصة برفاهية الإنسان وكل هذا يعد ذروة كل الغايات، وعندما يكون الاهتمام الأساسي هو الرخاء ووجود واقع مباشر والذي هو على هذا النحو يستطيع بمقتضى تكونياته أن يكون مجرد واقع عرضي، ويترتب على هذا أنه عن طريق التعارض مع ما يفضي إلى النفع والرخاء يكون لدينا ما يفضي إلى الضرّ والفشل. والإنسان فيما يتعلق بالغايات والظروف المتناهية يكون في حالة تبعية، إن ما لديه أو أنه يستمتع أو يمتلكه هو شئ له وجود إيجابي، وعندما يكون واعياً نجد أو قصوراً متعارضاً وأن ما لديه هو في حوزة آخر، وزيادة على ذلك عندما يجد ما هو منفي أو مجرم عليه أن يكون لديه شعور بالتبعية، وإن التطور المشروع لهذا الشعور يفضي به إلى تبجيل قوة ما يسبب الضرر والشر وهو يصل للشيطان في الواقع. ونحن في هذه المرحلة لا نصل إلى التجريد الذي يسمى الشيطان، الشر التجريدي والنزعة الشريرة التجريدية في شكل محدد تماماً لأن الخصائص هنا متناهية، وقائع حاضرة مع محتوى محدود. إننا لا نجد هنا سوى شكل (خاص) ما للدمار أو العجز يكون هنا موضوع الخوف ويجري تبجيله. والعيني الذي هو متناه هو حالة، هو شكل للواقع الذي ينقضي، نوع وحالة (للوجود) يمكن تصوّرهما بالتأمل باعتبارهما كُلاً خارجياً، وعلى أنه - على سبيل المثال - هو إلهة السلام، إله السكينة، إلهة الصفات الملتبسة، وهي موجودة من ذي قبل، والتي تتلقى شكلاً ثابتاً من (الرومانيين) الذين لا يتمتعون بالخيال. ومثل هذه القوى والتي هي من ناحية مجازية ومن ناحية أخرى نثرية هي - مهما يكن الأمر - أساساً وماهوياً - من النوع ذي الطابع الأساسي تمثلها أفكار العجز والضرر. وهكذا أهدى (الرومانيون) المذابح لإله الطاعون، لإلهة

(٤١) وهي أيضاً زوجة إله قوة السماء الروماني (المترجم).

الحمى، لإلهة العناية، ولقد بجَّلوا إلهة الجوع وإلهة الآفات التي تهاجم الحبوب. وفي ديانة الفن الفْرِحَة فإن هذا الجانب من الديانة الذي يتألف من الخوف مما يُحْدِث سوءَ الحظ، إنما يوضع في الخلفية، والقوى الجهنمية التي يمكن أن تعد معادية والقوى التي تجري الخشية منها تواجهها إلهة الرأفة الحانية على الإنسان [٤٢].

ويصعب علينا أن نفهم كيف أن القوى من هذا النوع يجب تكريمها على أنها إلهية. وعندما نصل إلى مثل هذه الأفكار فإنه لا يصبح من الممكن أن نغزو أي طابع محدد (لما هو إلهي)، وهي لا تصبح موضوعية إلا حيث يوجد شعور التبعية والخوف. وحالة الأشياء هذه تمثل الغياب المُطْبق (للفكرة العادية) في أي شكل، هما ذلك التآكل للحقيقة كلها والذي لا يمكن أن يحدث إلا في مثل هذه الظروف. ومثل هذه الظاهرة لا يمكن تفسيرها إلا من خلال أن (الروح) تنغلق تماماً في المتناهي والمفيد على نحو مباشر، على نحو البديهة التي نراها عندما نتناول كيف أن الفنون والصناعات عن (الرومانيين) تترابط مع أكثر الاحتياجات مباشرة وإشباعها وتكون بهذا آلهة. إن (الروح) قد نسيت كل شئ باطني وكلي مرتبط بالفكر، ولقد وصلت إلى حالة نثرية تماماً، وإن ما تستهدفه، ما تبحث عنه لترفع نفسها إليه ليس شيئاً أرقى مما نتزود به من الفهم الصوري الكلي الذي يجمع معاً في صورة واحدة الظروف والطابع والحالة الخاصة (بالوجود) المباشر ولا يعرف أن حالة أخرى للجوهرية.

وعندما يجري التفكير في القوة على أنها موجودة في هذه الحالة النثرية، وعندما تكون القوة عن (الرومانيين) القوة التي عليها أن تعمل مع غايات متناهية ومع ظروف مباشرة وحقيقية وخارجية تمثل رفاهية (الإمبراطورية الرومانية)، إنها ليست خطوة كبيرة ونتوجه إلى أن تعبد (كإله) (القوة) الماثلة الفعلية المرتبطة بمثل هذه الغايات، الشكل الماثل

(٤٢) النص الأصلي يقول إن هذه القوى الجهنمية (تمثلها) إلهة الرأفة لكننا غيرنا الكلمة إلى (تواجهها) حتى يستقيم المعنى وربما يرجع الأمر إلى أن هذه الإلهة ملتبسة الصفات فهي أحياناً تكون إلهة الإنتقام (المترجم).

الفردي لمثل هذه الرِّفْعَة ألا وهو (الإمبراطور) في الواقع، الذي يملك هذه الرفاهية بين يديه. إن الإمبراطور، هذا الفرد المتوحش هو (القوة) التي تتسيد على حياة وسعادة الأفراد والمدن والدول، إنها قوة فوق القانون. إنه قوة ممتدة واسعة على نحو أكبر من إلهة روح الفطريات، إن المجاعة وكل أنواع الكوارث ذات الطابع العام هي في يدي الإمبراطور، بل أكثر من ذلك، إن الرفعة والميلاد والثروة والنبالة، كلها من صنعه. إنه السلطة العليا حتى فوق القانون الرسمي والعدالة، والتي على تطورها وسعت الروح (الرومانية) الطاقة على نحو كبير جداً.

وعلى أي حال نجد إن كل الآلهة الخاصة هي من جهة (القوة) الكلية الحقيقية، إنها تتخلف في الوراء أمام قوة السيادة الماهوية الخالصة الكلية، أمام عظمة (الإمبراطور)، التي تمتد إلى كل العالم المتحضر المعروف. وفي هذه الكلية حيث مصير الخصوصية الإلهية نجد في الضرورة هناك أن القوى الإلهية الخاصة يجب أن تذوب وتتلاشى في هذه الكلية التجريدية، على نحو ما أن الروح الفردية والقومية الإلهية للشعوب المختلفة يجري كبتها وذلك بوضعها تحت إمرة سلطة سيادية مهيمنة واحدة. ويتبدى هذا أيضاً في الملامح العملية أو التجريبية المتعددة للروح (الرومانية)، وعند شيشرون [٤٣] نجد هذا النوع من التأمل البار الذي يدعم الآلهة. فالتأمل هنا هو القوة الذاتية فوق الآلهة. ويعقد شيشرون مقارنة بين شجرات أنسابها، بين مصائرها، بين أفعالها، وهو يعدد الكثير من: آلهة النار، آلهة قطعان الماشية، آلهة قوة السماء، وهو يجمعها لكي يقارن بينها. وهذا هو نوع التأمل الذي يعقد المقارنات، وبهذه الطريقة يعطي بالتالي الشكل المحدد الذي ينسب للآلهة طابعاً ملتبساً ومتذبذباً. وشيشرون وهو يدلي بمعلومات أوردها في بحثه (عن الطبيعة) [٤٤] Deorum لها أهمية كبرى وعلى

(٤٣) ماركوس كوليوس شيشرون (١٠٦ ق. م. - ٤٣ ق. م.) سياسي وخطيب روماني مشهور بالبلاغة (المترجم).

(٤٤) هو حوار فلسفي في ثلاثة كتيبات كتبه شيشرون عام ٤٥ ق. م. بعد وفاة ابنته حيث يطرح الهدف اللاهوتي للمدارس اليونانية الرئيسية الثلاث آنذاك: الأبيقورية والرواقية والأكاديمية (المترجم).

سبيل المثال فيما يتعلق بأصل الأساطير، ومع هذا في الوقت نفسه فإن الآلهة بهذه الطريقة تنحط من جراء التأمل، وإن العرض المحدد لها لا يعود ممكناً، ويترسخ أساس عدم الإيمان وسوء الظن.

وإذا نظرنا إلى المسألة من الجانب الآخر فإننا - مهما يكن الأمر - نجدها ضرورة دينية كلية ومعها القوة الصارمة للقدر (الروماني) الذي يُجَمِّع الآلهة الخاصة المفردة في وحدة. إن روما هي (المُجَمَّع) الذي تقف فيه الآلهة جنباً إلى جنب وهنا يتلاشى كل منها في الآلهة الأخرى وتصبح خاضعة (لإله قوة السماء الواحد في الكابيتول جبل روما).

لقد قهر (الرومانيون) (اليونان الكبرى) و(مصر) إلخ، لقد نهبوا المعابد وحينئذ رأينا حمولات كاملة في السفن من الآلهة يهرعون بها إلى (روما). وهكذا أصبحت (روما) مُجَمَّعاً لكل الديانات، لكل أشكال العبادات (اليونانية) و(الفارسية) و(المصرية) و(المسيحية) و(الصداقة الفارسية). وهذا النوع من التسامح يوجد في (روما)، وكل الديانات تلتقي هناك، والنتيجة العامة هي حالة من التشوش حيث تختلط كل أنواع العبادة، وإن الشكل الخارجي الذي ينتمي للفن يضيع.

(ج) إن طابع العبادة المقترن بهذه الديانة وتشخصنه وارددان في الوصف السابق. إن الإله يتقدس من أجل غاية، وهذه الغاية هي غاية إنسانية. وإذا ما شرعنا في الكلام فإننا نقول إن هذا المحتوى لا ينبع من (الإله)، إنه ليس محتوى، يشكل ماهيته (هو)، بل إن الأمر بالعكس، إنه يبدأ من الإنسان، من شئ هو غاية إنسانية.

ولهذا السبب فإن الشكل الخارجي الذي تتخذه هذه الآلهة يمكن على نحو نادر اعتباره متميزاً عن العبادة المقدمة لها، لأن هذا التمايز مع العبادة الحرة يفترضان حقيقة لها وجود متحقق، لها حقيقة في ذاتها ولذاتها، شئ كلي، شئ موضوعي، شئ إلهي حقاً، وبفضل محتواه يرتفع فوق الضروريات الذاتية الخاصة ويوجد بمقتضى جدارته، ومن هنا فإن العبادة هي السيرورة التي فيها يحصل الفرد نفسه على الاستمتاع بهويته مع ما

هو كلي والذي فيه يتذكر هذه الهوية. وعلى أي حال هنا نجد أن الاهتمام ينبع من الذات أو الفرد، إن احتياجات وحقيقة أن إشباع هذه الاحتياجات يتوقفان على آخر، يطرحان التقوى، والعبادة تكون - هكذا - طرح (قوة) تخفف عنه وتوجد من أجل احتياجاته. وهذه الآلهة لها من الناحية الماهوية جذر ذاتي وأصل ذاتي، ولهما - كما هو الحادث - وجود كامن وحسب في العبادة المقدمة لها، إن هذه الآلهة تمتلك الجوهرية في الاحتفالات وإن كان بشكل نادر في التصورات المشكلة عنها. والحقيقة - بالأحرى - هي أن الجهد للتغلب على الحاجة عن طريق قوة الآلهة، والحصول منها على إشباع للحاجة والأمل في أن تكون إمكانية عمل هذا هما وحسب الجانب الثاني من العبادة، والجانب الذي هو موضوعي يتأتى وهو منطو داخل العبادة ذاتها.

إن هذا - إذن - هو ديانة التبعية وديانة الشعور بالتبعية. والعنصر المهيمن في مثل هذا الشعور الخاص بالتبعية هو عينه الحرية. إن الإنسان يعرف أنه حر، غير ذلك الذي هو فيه مُمْتَلَكٌ لنفسه هو غاية تظل خارج الفرد، زيادة على ذلك فإن هذه الحالة هي حالة تلك الغايات الخاصة الجزئية، وبالمرجعية إليها فإن الشعور بالتبعية يجد له مكاناً.

هنا ونحن نجد من الناحية الماهوية الخرافة، لأننا معنيون بالغايات والموضوعات الجزئية، وهذه يجري تناولها على أنها مطلقة مع أنها محدودة في إطارها. فإذا طرحنا الخرافة بصفة عامة فإنها تتألف في إعطاء التناهي خارجية، إعطائه واقعاً مباشراً عاماً على هذا النحو، إعطائه قيمة القوة والجوهرية. إنه يصدر بمعنى إرغام تستشعره الروح، الشعور بالتبعية التي لديها فيما له علاقة بغاياتها.

وهكذا فإن (الرومانيين) كانوا واعين دائماً برجعة الخوف في حضور أي شئ مجهول، أي شئ ليست له طبيعة أو وعي حَسَن التحديد. لقد رأووا في كل موضع شيئاً ممتلئاً من السر، وعاشوا نوعاً غامضاً من الرعب، مما أفضى بهم إلى اختلاق وجود شئ لا عقلاني يجري تبجيله على أنه نوع من الوجود الأسمى. و(اليونانيون) - على العكس - جعلوا كل شئ

واضحاً، وألقوا مجموعة جميلة ورائعة من الأساطير غطت كل علاقات الحياة و(الطبيعة).

لقد مجّد شيشرون (الرومانيين) على أنهم أشد الأمم تقوى وذلك أنه في نواحي الحياة يفكرون في الآلهة، ويعملون كل شئ في ظل جزاء موقع من الديانة، وهم يشكرون الآلهة على كل شئ. وهذا كأمر واقع هو الحال بالفعل. وهذه الباطنية التجريدية، هذه الكلية الخاصة بالغاية، التي هي القدر حيث أن الفرد المنفصل الجزئي والأخلاقيات وإنسانية الفرد يجري كبتها، وحيث لا يمكن أن تكون ماثلة في الشكل العيني ولا تستطيع أن تتطور - هذه الكلية، هذه الباطنية هي أساس الديانة (الرومانية)، وبالتالي لما كان كل شئ مرتبطاً بهذه الباطنية فإن الديانة هي في كل شئ. وهكذا نجد شيشرون تمشياً مع الروح (الرومانية) يستمد الديانة من الارتباط لأن الديانة في كل علاقاتها قد أصبحت كأمر واقع بالنسبة (للروماني) شيئاً يربط ويحكم الزمان.

لكن هذه الباطنية، هذا الشئ الأسمى، هذه الكلية ليست في الوقت نفسه سوى شكل: إن الموضوع أو المحتوى، الغاية وفي الواقع لهذه القوة هي الغاية الإنسانية وقد أوحى بها الناس. إن (الرومانيين) يبجلون الآلهة لأنهم يستخدمونها وخاصة في أزمنة الحرب.

إن إدراج آلهة جديدة يحدث إبان الشدّة والقلق أو بسبب النذْر. إن الكارثة أو المشقة بصفة عامة هي التي تشكّل معهم شجرة أنساب الآلهة الكلية. ويرتبط بهذا أيضاً حقيقة أن المعجزة، والنبيّات الجوالات اليونانية تعد كشئ إلهي، وبها يتمكن الناس أن يعرفوا ما يجب أن يفعلوا أو ما يجب ألاّ يفعلوا إذا ما أرادوا النفع. والترتيبات من هذا النوع هي في أيدي (الدولة) أو الحاكم.

وهذه الديانة ليست على الإطلاق ديانة سياسية بالمعنى الذي فيه كل الديانات السابق تناولها هي بالمعنى الذي يذهب إلى أن الأمة لديها في الديانة الوعي الفائق لحياتها باعتبارها (دولة) وأخلاقياتها وهي تدين للآلهة

بالترتيبات العامة المرتبطة (بالدولة)، مثل الزراعة والملكْية والزواج والأمر بالعكس في الديانة (الرومانية) فإن تبجيل الآلهة وشكرها مرتبطان ارتباطاً وثيقاً من جهة بالحالات الفردية المحددة مثل النجاة من الخطر، ومن جهة أخرى مرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالسلطة العامة من كل الأنواع والتعاملات الخاصة بالدولة على نحو نثري، وإن الشعور الديني هو بصفة عامة مختلط بطريقة محددة بالغايات المتناهية ومع القرارات وعزم الأمور المرتبطة بهذه القرارات.

وهكذا ونحن نتحدث بصفة عامة فإن طابع التجزئية التجريبية ضاغط على الضرورة، إنه إلهي ومن شعور ديني في هوية مع الخرافة تصدر مجموعة من المعجزات والتكهنات والنبيّات الجوالات اليونانيات و(الكتب) وهي من جهة تدبر تحقيق الغاية التي تستهدفها (الدولة)، ومن جهة أخرى المصالح الجزئية. والفرد من جهة يختفي في عنصر عام، في السيادة، وإلهة الخصب العامة الإيطالية، ومن جهة أخرى تعد الغايات الإنسانية على أن لها قيمة في ذاتها، والذات الإنسانية أو الفرد له وقفة مستقلة وجوهرية وصادقة. وفي داخل هذه الأمور المتطرفة بداخل التناقض المنطوي فيها تتحرك الحياة (الرومانية) دون استقرار.

والفضيلة (الرومانية) قائمة في ذلك النوع من الوطنية الباردة التي بمقتضاها يُسْلِم الفرد نفسه كلية لتقدم أي شئ يهم الدولة أو السيادة. ولقد أعطى (الرومانيون) أيضاً عرضاً مرئياً لهذا الاختفاء الخاص بالفرد داخل الكلي، هذه السالبية، وهي تشكل ملمحاً ماهوياً لألعابهم الدينية.

وفي الديانة التي ليست فيها أي عقيدة نجد أنه عن طريق العروض على وجه خاص التي تقدم في الاحتفالات والأعمال الدرامية تنطرح أمام أعين الناس الحقيقة الخاصة بالإله. وفي مثل هذه الديانة تكون للأعمال الدرامية لهذا السبب أهمية مختلفة تماماً عما هي بالنسبة لنا. ففي الأزمنة القديمة يكون موضوعها الماهوي هو أن تطرح أمام التخيل سيرورة القوة الجوهرية، الحياة الإلهية في تطورها وعملها. إن عبادة صور الآلهة والعبادة المقدمة لها مرتبطتان بالحياة الإلهية في حالة استقرارها

أو (وجودها)، وتطور الحياة الإلهية محتوى في القصص المرتبطة بالآلهة، في الأسطورة، رغم أنه يسود الاعتقاد فيها على أنها لا توجد إلا من أجل العرض الذهني الذاتي للحقيقة. وكما أن الفكرة المصاغة عن الإله في حالة استقراره تجد لها تعبيراً في عمل فني، في حالة الإدراك الحسي المتميز ذي الحيال، كذلك الفكرة المصاغة عن الفعل الإلهي تتأتى على أنه يجري التعبير عنها خارجياً في الدراما. ومثل هذه الطريقة من تمثيل الإله لم تكن فطرية عند (الرومانيين)، لم تكن شيئاً برز على التربة (الرومانية) والأرض (الرومانية)، وهكذا فإنهم وهم يدينون ما كان أجنبياً أصلاً بالنسبة لهم، قد حولوا هذا إلى شئ أجوف، شبحي، مرعب - على نحوما نستطيع أن نتبين في حالة سنكا [٤٥] - بدون أن يجعلوا من (الفكرة العادية) الإلهية الخلقية فكرتهم الخاصة. وهكذا - أيضاً - لم يحدث إلا في الكوميديا (اليونانية) المتأخرة أنهم تناولوها، ولم يقدموا عروضاً سوى لمجرد المناظر الآثمة والأمور الخاصة النابعة من العلاقات بين الآباء والأبناء وبنات الهوى والعبيد.

وبين القوم الذين استغرقوا على هذا النحو في تتبع الغايات المتناهية كان من المستحيل أن يوجد أي من الإدراك الحسي اللطيف الخاص بالفعل الخلقي والإلهي وأي تصور نظري أو عقلي لتلك القوى الجوهرية، وإن الأعمال التي قد تكون مهمة لهم نظرياً كمشاهدين - رغم أنه لا مرجعية لها مع اهتماماتهم العملية - لا تشكل بالنسبة لهم إلا واقعاً فجّاً خارجياً أو - إذا كان عليهم إزالتها - واقعاً شنيعاً.

وفي الدراما (اليونانية) كان المنطوق هو الشئ الرئيسي، والأشخاص الذين يؤدون يتخذون موقفاً مرناً هادئاً، ولم يكن هناك أي شئ من الفن المحاكي الذي يُسَمَّى هكذا بدقة حيث يتأتى للوجه أن يلعب، بل بالأحرى كان العنصر الروحي في التصورات المصطبغة بصبغة درامية هي التي تقدم التأثير المطلوب. وبين (الرومانيين) - بالعكس - كان التمثيل الصامت

(٤٥) سنكا (حوالي ٤ ق. م. - ٦٥ م) فيلسوف وسياسي وكاتب تراجيدي روماني (المترجم).

هو الشئ الرئيسي - إنّه شكل من إعطاء تعبير عن الأفكار وهي ليست متساوية في القيمة مع التعبير الذي يمكن أن يتجسد في الحديث.

والتمثيليات التي اعتبرت أروعها لم تكن تتألف في الواقع إلا من ذبح الحيوانات والناس، بإراقة الدماء أنهاراً، صراع الحياة والموت. وهذه تمثل - كما هو الواقع - الذروة القصوى التي يمكن أن تتأتى للتصورات التخيلية بين (الرومانيين). ليس عندهم أي اهتمام خلَقي، ليس لديهم أي تصادم تراجيدي مما يُمَكن سوء الحظ أو العنصر الأخلاقي من تشكيل الجزء الماهوي. إن المشاهدين الذين يطلبون المتعة وحسب لم يطلبوا عرضاً للتاريخ (الروحي)، بل طلبوا عرضاً يكون واقعياً وفعلياً - هو تاريخ في الواقع يمثل التغير الشديد فيما هو متناه ألا وهو الموت الطبيعي العقيم - تاريخ خال من أي عنصر جوهري، وهو جوهر كل ما يمت إلى التمثيليات التي تشكل نسبة إقبال هائلة بين (الرومانيين) حتى أن مئات من الناس، وما يتراوح ما بين ٤٠٠ و ٥٠٠ أسد ونمر وتمساح يتم ذبحها على يد الناس الذين عليهم أن يقاتلوها والذين هم بدورهم يذبحون بعضهم بعضاً. وفوق كل شئ نجد تاريخ الموت غير الروحي البارد هو الذي يُعْرَض هنا أمام أعين الناس، إنه موت تجري الرغبة فيه بالإرادة بشكل لا عقلاني تعسّفي، وهو يفيد في إشباع أعين الآخرين. إنها الضرورة - وهذا أمر تعسفي خالص - إنها قتل بدون أي عنصر أو محتوى جوهري وهو ليس له إلا ذاته كمضمون. إن الأمر هكذا وهو هذه الطريقة لعرض المصير الذي يشغل مكانة سانحة، حقيقة الموت الباردة، ليس الموت الطبيعي، بل هو موت يحدث بممارسة إرادة متعسفة عمياء. إنه لا يُقَدَّم من جانب ضرورة خارجية تنبعث من ظروف معينة، بل هي نتيجة انتهاك مبدأ خلقي ما. إن الموت كان - هكذا - الفضيلة الوحيدة التي يمكن أن يمارسها (الروماني) النبيل، وهو يشارك في هذه الفضيلة مع العبيد ومع المجرمين المحكوم عليهم بالموت.

وما يجري تصويره هنا للعقل هو أن ذلك النوع البارد من القتل الذي لا يفيد إلا في إشباع العينين هو العدم الخاص بالفردية الإنسانية وعدم جدارة

الفرد الذي ليست له حياة خلقية في نفسه. وهذه صورة مصير فارغ أجوف وهي في علاقتها بالناس هي شئ عرضي، هي تعسف أعمى.

إننا مواجهون بهذا التطرف من المصير الفارغ حيث يختفي الفرد، وهو مصير يجد أخيراً عرضاً شخصياً له في قوة (الإمبراطور)، وهي قوة تعسفية وتشق لها طريقها الخاص، دون أن تعبأ بالاعتبارات الأخلاقية، ونحن لدينا تطرف آخر، تأكيد قيمة التجزئية الخالصة أو الحياة المنفصلة للذاتية.

ويمكن القول إن القوة لها في الوقت نفسه غاية أيضاً، غير أن هذه القوة منظوراً إليها من جانب واحد هي قوة عمياء، إن (الروح) لم تتصالح بعد مع نفسها، لم تتناغم بعد مع نفسها فيها، وعلى هذا فإن الاثنتين تواصلان شغل وضع أحادي برجوع كل منهما للأخرى. وهذه القوة هي غاية، وهذه الغاية الإنسانية المتناهية، هي التسيد على العالم، وتحقق هذه الغاية هو تسيد الناس، تسيد (الرومانيين).

وهذه الغاية الكلية، مع الأخذ بمعناها الحق، لها أساسها، لها مستقرها في الوعي الذاتي، ولدينا من جهة عدم اكتراث معين بالإشارة إلى الحياة العينية، ومن جهة أخرى لدينا هذا الرصيد، لدينا هذه الباطنية التي هي باطنية لكل من الطبيعة الإلهية والفرد، طالما كان الفرد معنياً بهذا، إنها باطنية تجريدية بالكلية.

وهذا يفسر ما يعد ملمحاً أساسياً في الفكر (الروماني) ألا وهو أن الشخص التجريدي، الفرد الذي يجري النظر إليه تجريدياً يعد ذا قيمة كبرى. إن الشخص التجريدي هو الفرد الذي يُنظر إليه تشريعياً، وعلى هذا فإن تطور القانون، تطور الخصائص الماهوية. للملكية هو مَلمَح هام للطريقة (الرومانية) للنظر إلى الأشياء. وهذا القانون أو الحق قاصر على القانون المتعلق بالحقوق، قاصر على قانون أو حقوق الملكية.

وهناك قوانين أسمى أو حقوق أسمى، فالضمير الإنساني له قانونه أو حقه، وهذا حق شأنه في هذا شأن أي شئ آخر، لكن قانون الأخلاقيات،

قانون فلسفة الأخلاق هو شئ أسمى بكثير. وعلى أي حال، هنا نجد أن هذا الحق لا يعود يمتلك معناه العيني والحق، والحقيقة هي بالأحرى هي أن الحق التجريدي، حق الشخص، لا يعبر إلا عن مجرد ما هو محتوى في تعريف الملكية وحقاً إن الأمر أمر الشخصية وهذا أكيد، لكنها الشخصية التجريدية، الذاتية بالمعنى الذي شرحناه في التو، الذي له هذه المكانة الجميلة.

هذه هي الملامح الأساسية (لديانة النفع) أو (ديانة الامتثال) هذه (الغاية) وهي تحتوي على لحظات، تحتوي على وحدة تشكل الطابع الماهوي للنص والمرحلة الأخيرة للديانة. وهذه اللحظات المعزولة في ديانة النفع الخارجي والتي مع هذا تترابط معاً وبالتالي في حالة تناقض هي - رغم أنها معروضة هنا في شكل غير روحي - اللحظات التي منها تنبعث الخاصية الماهوية (لديانة الروح) عندما تتحد بمقتضى طبيعتها الحقة.

إن العالم (الروماني) يشكل النقطة الفائقة في الأهمية في التحول إلى الدين (المسيحي)، الحد الأوسط الذي لا يمكن الاستغناء عنه. إنه ذلك الجانب من (الفكرة العادية) التي يمثلها الواقع، ويرتبط مع هذا طابعها المحدد بالإمكانية والذي يتطور عند هذه المرحلة من الروح الدينية. في البداية نرى هذا الواقع وارداً بشدة في الوحدة المباشرة مع ما هو كلي. والآن، إن هذا الواقع وهو يعطي نفسه طابعاً محدداً فإنه يخرج مما هو كلي ويفصل نفسه عنه، ومن ثم يصبح خارجية متحققة على نحو كامل، إنه يكون فردية عينية، وبالتالي يكون قد وصل، حيث يُحمل اغترابه إلى أقصى درجة، إلى الكلية في ذاتها. وما يظل الآن لكي نعمله وما هو ضروري هو أن هذه الجزئية أو الفردية، هذه التحددية المتحددة يجب ردها ثانية إلى ما هو كلي، حتى يمكن أن تصل إلى تحددها الحق، وهي تنزع الخارجية عن ذاتها، وبالتالي فإن (الفكرة العادية) كفكرة عادية قد تحصل على تحددها الكامل في ذاتها.

إن ديانة الامتثال الخارجي للغاية أو للنفع، منظوراً إليها بمقتضى دلالتها الباطنية، إنما تشكل المرحلة الختامية للديانات المتناهية. وما هو متضمن

في الواقع المتناهي هو بالضبط أن فحوى (الإله) يجب أن تكون أو هي توجد على نحو يحتم طرحها أي أن هذه الفحوى أو التصور يجب أن يكون حقيقة الوعي - الذاتي، وبالتالي يجب أن يتحقق في الوعي الذاتي، في جانبه الذاتي.

إن الفحوى أو التصور مطروحاً هكذا هو الذي يجب أن يطور ذاته من تلقاء نفسه إلى أن يصل إلى الكلية، فحينئذ وحسب يكون قادراً على النفاذ إلى الكلية. وهذا التقدم للتحددية يصل إلى مرحلة الكلية والذي حدث في العالم (الروماني) فهنا نجد أن التحددية هي شئ عيني ومتناه، إنه شئ جزئي، شئ يتكشف باطنياً، إنه شئ خارجي، حالة فعلية، مملكة، موضوعية ماثلة، ليست موضوعية جميلة وبالتالي ليست ذاتية كاملة أو تامة. ومن خلال الغاية، التحددية المحددة، تعود التحددية أولاً إلى ذاتها وتوجد في الذاتية. وعلى أي حال، أولاً إنها تحددية متناهية، وبمقتضى العودة الذاتية إلى ذاتها فإنها متناهية بدون أي معيار أو مقياس، إنها اللاتناهي - المتناهي الزائف.

وهذا التناهي الذي بلا معيار له جانبان أو مظهران علينا أن نفهمه ونستحوذ عليه بشدة: إمكانيته وتجليه التجريبي.

فإذا بحثنا في التحددية الكاملة في شكلها الممكن فإننا نرى أنها هي الشكل المطلق (للفحوى)، (الفحوى) بالتحديد في تحدديتها، عندما تكون قد عادت إلى نفسها. و(الفحوى) عليها أن تبدأ وحسب بما هو كلي وما هو تجريدي، (الفحوى) في شكلها الممكن وعلى أنها لم تُطْرح بعد. إنها الكلي الحق عندما - عن طريق التجزئية - توحد نفسها مع نفسها أي عندما عن طريق التحددية، عن طريق فعل الخروج من ذاتها، وبالإطاحة واستيعاب هذه التجزئية تعود إلى نفسها. ونفي النفي هذا أو سلب السلب هذا هو الشكل المطلق، الذاتية اللامتناهية الحقة، الواقع في لا تناهيه.

وفي (ديانة النفع) فإن هذا الشكل اللامتناهي هو بالضبط هو ما تأتى للوعي الذاتي أن يمثله لذاته. وهذا الشكل المطلق هو بمعنى خاص تشخصن

الوعي الذاتي، تشخصن (الروح). وهذا هو ما يشكل الأهمية اللامتناهية والضرورة للديانة (الرومانية).

وهذه الذاتية اللامتناهية التي هي الشكل اللامتناهي هي اللحظة الكبرى التي قد جنيناها من (القوة)، إنها الحاجة إلى ما في فكرة (الإله) باعتباره (قوة)، في (إله) الجوهرية. من الحق أننا في (القوة) لدينا الذاتية، لكن (القوة) ليس لها إلا غايات مفردة أو غايات مفردة متعددة، وإن غايتها ليست لا متناهية بعد. إنها وحسب ذاتية لا متناهية لها غاية لا متناهية أي إنها هي نفسها الغاية، وهي باطنية وحسب، إنها هذه الذاتية كذاتية، والتي هي غايتها. وهذا التشخصن (للروح) يجري كسبه بالتالي من أجل الفكر وذلك في العالم (الروماني).

وهذا الشكل المطلق على أي حال هو هنا لا يزال تجريبياً ويبدو كشخص مباشر جزئي وهكذا ما هو في الذروة عندما يجري تصوره بطريقة محددة هو الأسوأ. وكلما كانت طبيعة (الروح) والعبقرية أعمق تكون أخطاؤها مخيفة على نحو أكبر. وعندما تخطئ السطحية، يكون خطأها بالمقابل سطحيًّا وضعيفاً، وإن ما يملك العمق في ذاته هو وحده الذي يستطيع أن يصبح الأكثر شراً والأسوأ. وهكذا فإن هذا التأمل اللامتناهي والشكل واللامتناهي - لما كانا خاليين من المحتوى وبدون جوهرية - هما التناهي التي بلا معيار وغير المحددة. فإنه هو ما يبدو في شكل آخر في نسق (السوفطائيين) على أنه واقع، وذلك أن الإنسان بالنسبة لهم كان معيار كل الأشياء، فالإنسان الذي يعد بالنسبة لأعماله المباشرة من الإرادة والشعور المباشر من وجهة نظر لغاياته ومصالحه. وفي العالم (الروماني) نرى أن هذا التفكير من جانب الإنسان عن نفسه يكتسب مكانة هامة، وهو يرقى إلى حالة (الوجود) والوعي بالعالم. والفعل الذي بمقتضاه يعلق على نفسه داخل التناهي وإذا ما شرعنا في القول فإننا نجد أن التجزئية تعني الاختفاء الكلي لكل الحياة الجميلة والأخلاقية، السقوط من الحياة الحقة إلى لا تناهي الرغبات، إلى الاستمتاع واللذة المؤقتين، وهذه المرحلة في الشكل الكلي الذي تبدو فيه تشكل مملكة حيوانية إنسانية ومنه فإن كل شئ للطبيعة

الأسمى، كل شئ جوهري قد تمت إزالته ومثل هذه الحالة من السقوط في الأشكال المتناهية الخالصة للوجود والغايات والمصالح ويمكن التمسك بهذا على نحو مؤكد وحسب من خلال سلطة وطغيان لا معيار لهما فطرياً عن القدر الفرد الذي وسيلته للتمسك بهذه السلطة هي الموت البارد غير الروحي للأفراد، وبهذه الوسائل يمكن للسلب أن ينحط عليهم وبهذا وحده يظلون في حالة الخوف. إن الحاكم العسكري هو (إله) حاضر حقيقي واحد، إنه التفرد أو تفردية الإرادة في شكل قوة تمارس السلطة على كل الأفراد المفردين العديدين على نحو لا متناه.

إن (الإمبراطور) يمثل (الألوهية)، الماهية الإلهية، الماهية (الباطنية) و(الكلية) كما تبدو وهو ينكشف وهو حاضر بالفعل في شكل تفردية وتجزئية للفرد. وهذا الفرد هو تشخصن (القوة) وقد تقدمت إلى حالة التجزئية، نزول (الفكرة العادية) في الحاضر، لكنه هبوط يعني من جانب فقدان (الفكرة العادية) لكليتها الفطرية، فقدانها للحقيقة، فقدانها (للوجود في ذاته ولذاته)، وبالتالي فقدانه لطبيعته الإلهية. لقد ولّى الكلي، وانضغط (اللامتناهي) على نحو ما عن المتناهي حتى أن المتناهي هو موضوع القضية، وهذا باعتباره شيئاً له طابع ثابت دائم، وليس سلبياً، موضوع داخل (اللامتناهي).

وهذا الاستكمال للتناهي هو - هكذا - من الناحية المحايثة هو البؤس المطلق والأسى المطلق (للروح)، إنه تعارض (الروح) مع (الروح) في أكثر أشكالها كما لها، وهذه الحالة من التعارض لا تتقلص إلى حالة هذا التناقض الذي يظل بلا حل. غير أن (الروح) هي ما يفكر، وهي هكذا إذا كانت قد فقدت نفسها في هذا التأمل في ذاتها كخارجية، في طابعها كفكر تعود في الوقت نفسه إلى ذاتها من خلال فقدانها لذاتها، إنها منعكسة في ذاتها، وفي عمقها كشكل لا متناه، كذاتية - ولكن كذاتية تفكر، وليس كذاتية مباشرة - إنها تكون قد وضعت نفسها عند الذروة التي يمكن الوصول إليها. وفي هذا الشكل التجريدي تبدو كفلسفة، كأنها تتحدث بصفة عامة كأسى على الفضيلة، كحنين وبحث عن العوْن.

إن استقرار وتصالح العناصر المتعارضة هو ما هو مطلوب في كل موضع. وهذا التصالح لا يصبح ممكناً إلا عندما نجد التناهي الخارجي الذي انطلق حراً قد أُدْرِج في كلية (الفكر) اللامتناهية وهو بهذه الكيفية قد تطهر من مباشريته، وارتفع إلى حالة ما له مصداقية جوهرية. وكذلك أيضاً نجد هذه الكلية اللامتناهية للفكر التي ليس لها وجود خارجي أو قيمة من ذاتها يجب بدورها أن تتلقى واقعاً حاضراً، والوعي الذاتي يجب في الوقت نفسه أن يتأتى أن يكون وعياً بواقع الكلية، حتى أنه يمكن أن (ما هو إلهي) هو شئ له وجود محدد واقعي، شئ ينتمي إلى العالم وماثل في العالم ويعرف أن (الإله) والعالم قد تصالحا.

ولقد رأينا كيف أن جبل الأولمب وهو سماء الآلهة، هو تلك المنطقة التي وجدت أحد الأشكال الإلهية التي أبدعها الخيال يمثل في الوقت نفسه حياة خلقية حرة، روحاً حرة وإن كانت روحاً محدودة وقومية. إن الحياة اليونانية قد انقسمت إلى عدة أقسام صغيرة، انقسمت إلى تلك النجوم التي هي نفسها ليست إلا مراكز محدودة للنور. وحتى يمكن للحالة الحرة أن نصل إليها، فإن هذه الحالة المتعلقة بالتحديد يجب الإطاحة بها، والقدر الذي يحلق بعيداً فوق عالم الآلهة وفوق الحياة القومية يجب أن تجعل سلطاتها محسوسة فيها على نحو أن الروح القومية لهذه القوة الحرة تصاب بالدمار. إن الروح الحرة عليها أن تعرف ذاتها كروح حرة في ذاتية طبيعتها، روح حرة في ذاتها ولذاتها. إن قيمتها لا تعود قائمة في أنها ببساطة هي الروح الحرة (لليونانيين) ولمواطني هذه الدولة أو الأخرى، بل بالأحرى إن الإنسان يجب أن يُعْرف على أنه حر كإنسان، و(الإله) هو هكذا (إله) كل الناس، إنه (الروح) الكلية المعانقة للكل. وهذا القدر - بالتالي - الذي يمارس نوعاً من النظام التصحيحي على الأشكال الجزئية حيث تظهر الحرية نفسها وتسحق الروح القومية المحدودة الخاصة بالشعوب المختلفة - حتى أن الأمم تَتَأقْنَم من آلهتها، وتصبح واعية بضعفها وعجزها. ولما كانت حياتها السياسية قد تحطمت من جراء (القوة) الكلية الواحدة - كذلك كان العالم (الروماني) وديانته. وفي ديانة النفع هذه أو الامتثال لغاية، فإن الغاية لم تكن سوى الدولة (الرومانية)، التي تمثل هكذا (القوة) المجردة

وهي تمارس سلطتها على الروح القومية للشعوب المختلفة. إن آلهة كل الأمم تتجمع معاً في (مُجَمَّع الآلهة اليونانية) وهي تدمر بعضها البعض بالتبادل، بسبب أنها متحددة هكذا. إن الروح (الرومانية) وهي تمثل هذا القدر دمرت سعادة وفرح الحياة الجميلة والوعي بالأديان التي مرت من قبل، وسحقت كل الأشياء المختلفة التي يظهر فيها هذا الوعي نفسه في حالة الوحدة والتماثل. وهذه (القوة) التجريدية التي أنتجت البؤس الهائل والأسى الكلي الذي وجد في العالم (الروماني) وهو أسى سيكون المولد - المولد بألف لام التعريف لديانة الحقيقة والتفرقة بين الناس الأحرار والعبيد تختفي في حضور القوة الشاملة الكلية (للإمبراطور)، وكل شئ دائم سواء هو موجود في شكل باطني أو خارجي يتحطم، ونحن نكون في حضرة موت التناهي نظراً لأن (إلهة الخصب العامة الإيطالية) لأمبراطورية واحدة هي نفسها تموت أيضاً.

إن التناول الحق للتناهي وإدراجه في (الكلي) وإدراك هذه الوحدة لا يمكن أن يكون لهما تطور داخل تلك الديانات ولا يمكن أن يصدرا في العالمين (الروماني) و(اليوناني).

وندم العالم، ونبذ التناهي والناس من إيجاد إشباع فيما هو مؤقت ومتناه والذي تكون له اليد العليا في روح العالم، كلها تفيد في تهيئة التربة للديانة الروحية الحقة، إنه إعداد يجب أن يكتمل من جانب الإنسان وذلك "حتى يمتلئ الزمن ويتحقق". ولما كان لدينا مبدأ (الفكر) قد تطور من قبل فإن (الكلي) لا يزال لم يحقق بعد موضوعاً للوعي في كل نقائه، كما هو واضح من حقيقة أنه حتى في التأمل الفلسفي نجد (الفكر) يتحدد بالخارجية العادية، وذلك على سبيل المثال كما عند (الرواقيين) عندما جعلوا العالم يصدر من النار. والحقيقة هي أن التصالح لا يمكن أن يظهر إلا بين شعب يمتلك الفكرة التجريدية الخالصة عن (الواحد) لذاته، ويكون قد طرح بعيداً عن التناهي لكي يكون قادراً على تصوره مرة أخرى في شكل خالص. والمبدأ (الشرقي) للتجريد الخالص عليه أن يتخذ تناهي وتجزئية (الغرب). ولقد كانت الأمة (اليهودية) التي احتفظت بفكرة (الله) على أنه يمثل الأسى القديم

الخاص بالعالم. فهنا لدينا ديانة الأسي التجريدي، ديانة (الرب) الواحد، وبسبب هذا فإن حقيقة الحياة تبدو نسبياً إزاء هذا التجريد وفي هذا التجريد، على غرار الإرادة اللامتناهية للوعي الذاتي، وهي في الوقت نفسه مقيدة بالتجريد. واللعنة القديمة تم محوها وبسبب مصر العبودية وهذا بالضبط بسبب التناهي قد ارتفع من جانبه إلى حالة شئ إيجابي، قد أصبح تناهياً لا متناهياً، وقد اكتسب لنفسه وجوداً صادقاً.



القسم الثالث

الديانة المطلقة



لقد وصلنا الآن إلى الفحوى المتحققة أو تصور الدين، الدين الكامل حيث نجد الفحوى نفسها هي موضوعه. لقد حددنا الدين بالمعنى الأدق على أنه الوعي الذاتي (بالله). إن الوعي الذاتي في طابعه كوعي له موضوع، وهو يعي ذاته في هذا الموضوع، وهذا الموضوع هو أيضاً الوعي، لكنه الوعي كموضوع، وبالتالي هو وعي متناه، وعي متميز عن (الله)، متميز عن (المطلق). وعنصر التحددية ماثل في هذا الشكل من الوعي وبالتالي فإن التناهي ماثل فيه، إن (الله) هو الوعي الذاتي، إنه (هو) يعرف (نفسه) في وعي متمايز عنه (هو) وهو بالإمكان الوعي (بالله)، لكنه هو أيضاً هذا واقعياً، نظراً لأن الوعي يعرف هويته مع (الله)، وهي هوية هي - على أي حال - يتوسطها نفي التناهي. إنه هذه الفحوى أو التصور الذي يشكل محتوى الدين. إننا نعرِّف (الله) عندما نقول إنه (هو) يمايز (نفسه) عن (نفسه)، وأنه موضوع (لنفسه)، ولكنه (هو) في هذا التمايز في هوية خالصة مع (نفسه) وهو في الواقع (روح). وهذه الفحوى أو التصور تتحقق الآن، إن الوعي يعرف هذا المحتوى ويعرف أنه هو ذاته متناسج على نحو مطلق مع هذا المحتوى، في (الفحوى) التي هي سيرورة (الله) إنها نفسها لحظة. إن الوعي المتناهي لا يعرف (الله) إلا إلى حد حيث يعرف (الله) (نفسه) فيه، وهكذا فإن (الله) هو (الروح)، (روح) (كنيسته هو) في الواقع أي أولئك الذين يعبدونه (هو). وهذا هو الدين الكامل، (الفحوى) تصبح موضوعية بالنسبة لذاتها. وهنا تنكشف ماهية (الله)، إنه (هو) لا يعود (وجوداً) فوق ومجاوزاً لهذا العالم، لا يعود (مجهولاً) وذلك أنه (هو) قد قال للناس مَنْ (هو) [٤٦] وليس هذا مجرد بطريقة خارجية في

(٤٦) نتذكر هنا الحديث القدسي: "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني" (المترجم).

التاريخ، بل في الوعي. ونحن لدينا هنا - بالتالي - دين تجلي (الله)، حيث أن (الله) يعرف (نفسه) في الروح المتناهية. وهذا يعني ببساطة أن (الله) ينكشف. هنا نجد الظرف الماهوي، إننا نكتشف ماهية التحول عندما نرى كيف أن معرفة (الله) هذه (كروح) حرة إلى مدى جوهرية الأمر لا تزال مختلطة بالتناهي والمباشرية، وهذا التناهي يجب إزالته بعمل (الروح)، إنه عدم، ونحن نرى كيف أن هذا العدم قد انكشف للوعي. إن البؤس، أسى العالم، هو الحالة، الاستعداد على الجانب الذاتي لوعي (الروح) الحرة، حرة على نحو مطلق وبالتالي هي (الروح) اللامتناهية.

وسوف نقصر أنفسنا فنبدأ (أ) بالجوانب العامة لهذا المجال من التفكير.

إن (الدين المطلق) هو - (١) **دين الوعي**. إن (الدين) هو شي ينكشف، لا يتجلى إلا عندما توجد فحوى أو تصور الدين نفسه من أجل ذاتها، أو لنطرح الأمر على نحو مختلف إن الدين أو فحوى الدين قد أصبح موضوعياً بالنسبة لذاته، لا في شكل موضوعية متناهية محدودة، بل بالأحرى على نحو يجعلها موضوعية لذاتها بمقتضى فحواها.

ويمكن التعبير عن هذا بطريقة أكثر تحديداً فنقول إن الدين بمقتضى تصوره العام أو فحواه العامة هو الوعي (بالماهية) المطلقة. وعلى أي حال إن من طبيعة الوعي أن يمّيز ومن ثم لدينا شيئان: الوعي و(الماهية) المطلقة. وهذان هما في البداية في حلة طرد متبادل، وهما يقفان في علاقة متناهية كل منهما إزاء الآخر. إن لدينا الوعي التجريبي و(الماهية) بمعنى شئ مختلف.

إنهما يقفان في علاقة متناهية كل منهما تجاه الآخر، وإلى هذا المدى فإنهما كليهما متناهيان، ومن ثم لا يعرف الوعي (الماهية) المطلقة إلا كشئ متناه، لا كشئ حقيقي. إن (الله) هو (نفسه) وعي، إنه (هو) يمايز (نفسه) عن (نفسه) داخل (نفسه)، و(هو) كوعي يعطي (نفسه) على أنه موضوع لما نسميه نحن جانب الوعي.

هنا دائماً لدينا عنصران في الوعي يرتبطان معاً على هيئة متناهية وخارجية. وعلى أي حال عندما يتأتى للدين - كما هو الحال في هذه المرحلة - أن يكون له استيعاب حقيقي لذاته، إذن فإننا نرى أن محتوى وموضوع الدين يتآلفان في هذا (الكلي) ذاته، يتآلفان في الوعي الذي يُدْخِل ذاته في علاقة مع (ماهيته)، معرفة ذاته (كماهية) ومعرفة (الماهية) على أنها ذاته أي أن (الروح) تصبح هكذا الموضوع في الدين ومن هنا لدينا شيئان: الوعي والموضوع، وعلى أي حال في الدين الذي امتلاؤه هو امتلاء طبيعته، في دين الوحي، الدين الذي يستوعب ذاته يكون هو الدين، يكون محتوى ذاته الذي هو الموضوع، وهذا الموضوع، ألا وهو (الماهية) التي تعرف ذاتها هو (الروح). هنا أولاً (الروح) باعتبارها روحاً هي الموضوع، هي محتوى الدين، و(الروح) لا تكون إلا (للروح). ولما كانت هي المحتوى والموضوع فإنها باعتبارها روحاً هي ما تعرفه الروح ذاتها، ما يميزها عن ذاتها، وذاتها تطرح الجانب الآخر للوعي الذاتي، ألا وهو الذي يبدو كمتناه. إنه الدين الذي يستمد امتلاءه من ذاته، والذي هو كامل في ذاته. هذا هو التشخصن التجريدي (للفكرة العادية) في هذا الشكل، أو - لنطرح المسألة على نحو آخر - إن الدين هو - كأمر واقع - هو (الفكرة العادية). لأن (الفكرة العادية) بالمعنى الفلسفي للمصطلح هي (الفحوى) التي تملك ذاتها للموضوع أي إنها (الفحوى) التي لها وجود محدد، لها حقيقة، لها موضوعية، والتي لم يعد لها بالمرة أي شئ باطني أو ذاتي، بل تعطي ذاتها شكلاً موضوعياً. وعلى أي حال فإن موضوعيتها هي في الوقت نفسه عودتها إلى ذاتها، أو طالما أننا نصف (الفحوى) (كغاية) فإنها (الغاية) المتحققة المتطورة والتي هي بالتالي موضوعية.

إن الدين يملك ذلك الذي هو ذاته بكونه ألا وهو الوعي (بالماهية) ليكون موضوعه. إنه يجد شكلاً موضوعياً فيها، إنه (يوجد) بالفعل، وحتى يمكننا الشروع في القول فإنه يوجد (كفحوى) و(كفحوى) فقط، أو وحسب على نحو ما كان هو (فحوانا) (نحن). إن الدين المطلق هو دين (الوحي)، إنه الدين الذي له ذاته من أجل محتواه، من أجل امتلائه.

والدين المسيحي هو الدين الكامل [٤٧] إنه الدين الذي يطرح (وجود) (الروح) في شكل متحقق أو لذاته، إنه الدين الذي فيه الدين قد أصبح ذاته موضوعياً في علاقة مع ذاته. وفيه نجد أن (الروح) الكلية والروح الجزئية، (الروح) اللامتناهية والروح المتناهية مترابطتان دونما انفصال، هنا توجد هيبتهما المطلقة والتي تشكل هذا الدين وهي ماهيته أو محتواه. إن (القوة) الكلية هي الجوهر الذي لما كان بالإمكان هو ذات بقدر ما هو جوهر يطرح الآن هذا الوجود الممكن الذي يمت إليه، وبالتالي يمايز ذاته عن ذاته، وتترابط ذاته بالمعرفة، بالروح المتناهية، ولكن بهذا، لما كان هذا لحظة في تطوره، فإنه يظل مع ذاته، وفي فعل انقسام ذاته يعود دون انقسام إلى ذاته.

إن موضوع اللاهوت كما يُفهم بصفة عامة هو أن نتوصل إلى معرفة (الله) على أنه مجرد (الله) الموضوعي المنفصل انفصالاً كلياً عن الوعي الذاتي، ومن هنا فإنه هكذا موضوع خارجي [٤٨] بمثل ما أن الشمس والسماء وغيرهما هي موضوعات للوعي، وهنا فإن الموضوع تميز على نحو دائم بأنه (آخر)، على أنه شئ خارجي. ومقابل هذا فإن (فحوى) الدين المطلق يمكن عرضها على أن توحي أن ما علينا أن نتناوله ليس أي شئ من هذا النوع الخارجي، بل الدين ذاته، أي وحدة هذه الفكرة التي نسميها (الله) مع الذات الواعية.

ويمكننا أن نعد هذا على أنه يمثل أيضاً وجهة نظر العصر الراهن، بقدر اهتمام الناس الآن بالدين، التدين، التقوي ومن ثم لا يشغلون أنفسهم

(٤٧) لنتذكر أن الدين عند الله هو الإسلام الذي نزل على جميع الرسل ولا تفريق بين الرسل فدين الوحي واحد في الجوهر (المترجم).

(٤٨) غلب على هيجل التصور المنطقي الذي قد يبدو مخالفاً للدين والله العلي القديم كموضوع إلا أنه ليس ككل الموضوعات فهو ليس له كفواً أحد. وقد سبقنا بإيراد هذا رغم أن هيجل نفسه يعدِّل تعبيره بعد عدة جمل حتى لا يحدث سوء ظن (المترجم).

بالموضوع في الدين. إن لدى الناس عدة ديانات [٤٩] والشئ الرئيسي بالنسبة لهم أن يكونوا أتقياء. إننا لا نستطيع أن نعرف (الله) كموضوع أو نحصل على معرفة حقيقية به (هو)، والشئ الرئيسي، الشئ الذي نحن مهتمون به حقاً هو مجرد الحالة الذاتية لمعرفته (هو) وحالتنا الدينية الذاتية. إننا قد نتبين وجهة النظر هذه كما جرى وصفها بما قد قلناه في التو. إنها وجهة نظر العصر، وفي الوقت نفسه هي تمثل تقدماً هاماً للغاية به تحصل لحظة لا متناهية على قيمتها المستحقة لأنها تتضمن إدراكاً بوعي الذات على أنه يشكل لحظة مطلقة. والمحتوى نفسه يُرى وهو موجود في كلا الجانبين، وهذا (الوجود) بالإمكان أو (الوجود) الحق لكلا الجانبين هو الدين. والتقدم العظيم الذي يميز عصرنا قائم في إدراك الذاتية كلحظة مطلقة، ومن ثم فإن هذه اللحظة لهذا هي تحدد أو تشخصن ماهوي وعلى أي حال فإن المسألة برّمتها تتحول إلى: كيف تتحدد الذاتية أو تتشخصن.

وبالنسبة لهذا التقدم الهام علينا أن ندلي بالملاحظات التالية: عندما يجري تحديد الدين من وجهة نظر الوعي فإنه يتشكل على نحو أن المحتوى يتجاوز الوعي، وفي المظهر على الأقل يظل شئ ما غريباً أو أجنبياً بالنسبة للوعي. لا يهم المحتوى الذي يكون عليه الدين، فهذا المحتوى وقد جرى النظر إليه وحسب من وجهة نظر الوعي هو شئ يوجد فوق وخارج الوعي، بل حتى لو أضفنا إليه التحدد الخاص (للوحي) فإنه مع هذا هو بالنسبة لنا شئ مُعْطَى وخارجي. ونتيجة مثل هذا التصور للدين هو أن المحتوى (الإلهي) يعد شيئاً مُعْطىً في استقلال عنا، على أنه شئ لا يمكن معرفته، بل يجب تلقيه والحفاظ عليه على نحو سلبي وحسب في الإيمان، ومن جهة أخرى إنه يحطُّ بنا في ذاتية الشعور التي هي الغاية والنتيجة لعبادة الله. ولهذا فإن وجهة نظر الوعي ليست هي وجهة النظر

(٤٩) ظاهرياً هذا ولكن الحقيقة أنه لا يوجد إلا دينان: دين المؤمنين ودين الكافرين ومن هنا القول القرآني العظيم: "قل يا أيها الكافرون (١) لا أعبد ما تعبدون (٢) ولا أنتم عابدون ما أعبده (٣) ولا أنا عابد ما عبدتم (٤) ولا أنتم عابدون ما أعبده (٥) لكم دينكم ولي دين (٦)" (سورة الكافرون) (المترجم).

الوحيدة والمفردة. إن الإنسان الورع يُغْرق نفسه في موضوعه مع قلبه وتكريسه وإرادته وعندما يصل إلى ذروة الورع هذه يكون قد تخلص من الإحساس بالانفصال الذي يميز وجهة نظر الوعي. ومن الممكن أيضاً من وجهة نظر الوعي الوصول إلى هذه الذاتية، هذا الشعور بأن الموضوع ليس غريباً عن الوعي، عن استيعاب الروح هذا في تلك الأعماق التي لا تمثل شيئاً بعيداً، بل تمثل بالأحرى قرباً وحضوراً مطلقين.

وهذه الإطاحة بالانفصال - على أي حال - هي بدورها يجري تصورها على أنها شئ أجنبي عن الوعي، على غرار بركة (الله) التي على الإنسان أن يقبلها باعتبارها شيئاً غريباً عن طبيعته، والتي علاقته بها هي من النوع السلبي. وضد هذا الانفصال تتوجه صيغة الكلام التي تقول إنه مع الدين كدين علينا أن نعمل أي مع الوعي الذاتي الذي لديه في ذاته ما يشاؤه (الله). ففي الذات بالتالي نجد الانفصالية الذاتية و(الآخر) أو الموضوعية توجد، أو لنطرح الأمر على نحو مغاير، إن الذات وهي تحتوي في ذاتها العلاقة الحقة هي عنصر - ماهوي في المدى الكلي للفكر. ومن هذه النظرة فإن الذات ترتفع بالتالي إلى مصاف خاصية ماهوية. وهي في تناغم مع حرية (الروح) يجب أن تستعيد حريتها، ويجب ألا تكون هناك وجهة نظر لا تكون فيها في مصاحبة مع ذاتها. أي أن الدين الموضوعي مع ذاته هو حقيقة محتواه في الفحوى أو التصور للدين المطلق، ولكن وحسب في التصور. وهذا التصور أو الفحوى شئ واحد، والوعي بهذه الفحوى شئ آخر.

وهكذا في الديانة المطلقة وكذلك الفحوى قد يحتويان بالإمكانية الحقيقة المشار إليها، غير أن الوعي بهذا شئ مختلف. إذن هذه هي حقبة الفكر الذي وصل إلى الوعي وتبدّى في المقدمة في صياغة تقول إنه داخل الدين علينا أن نعمل. و(الفحوى) نفسها هي ذاتها لاتزال أحادية الجانب، لا يتم تناولها إلا ضمنياً أو بالإمكانية فحسب، وهكذا تبدو في هذا الشكل الأحادي الجانب حيث أن الذاتية هي أحادية الجانب، إن خاصيتها خاصية من خاصيتين فحسب، إنها وحسب الشكل اللامتناهي، إنها الوعي الذاتي،

إنها المعرفة الخالصة لذاتها، إنها بالإمكانية بدون محتوى، لأن الدين كدين لا يجري تصوره إلا في طابعه الإمكاني، وليس الدين الذي هو موضوعي لذاته، بل هو دين يتخذ وحسب شكلاً لا يكون بعد حقيقياً، لم يجعل نفسه موضوعياً بعد أو يعطي نفسه محتوى. وما ليست له موضوعية ليس له أي محتوى.

وهناك حق من حقوق الحقيقة هو أن المعرفة يجب أن يكون لها في الدين المحتوى المطلق. وعلى أي حال، هنا يكون ما لدينا ليس المحتوى في شكله الحق، بل المحتوى في شكل قزمي وحسب. وهكذا يجب أن يوجد محتوى. والمحتوى في الحالة الراهنة له - كما رأينا - طابع شئ عرضي، متناه، تجريبي، وبالتالي لدينا حالة للأشياء مشابهة لما كان قد وُجِد في العصور (الرومانية). إن عصور (الأباطرة الرومانيين) تشبه عصورنا في عدة أمور. إن الذات كما هي بالفعل يجري تصورها على أنها لا متناهية، ولكن هي تجريدية تتحول إلى العكس المباشر، وتكون مجرد متناهية ومحدودة. إن حريتها بالتالي ليست إلا من النوع الذي يعترف بوجود شئ مجاوز للحاضر، أمل، حرية تنفي وجود تمايز في الوعي، وبالتالي تستبعد اللحظة الماهوية (للروح)، ومن ثم تكون غير روحية، ذاتية، ذاتية بدون فكر.

إن الدين هو المعرفة التي تكون (للروح) عن ذاتها (كروح)، عندما تتخذ شكل المعرفة الخالصة فإنها لا تعرف نفسها إلاّ على أنها (روح)، وبالتالي لا تكون معرفة جوهرية بل معرفة ذاتية. وعلى أي حال فإن حقيقة أنها لا تزيد عن هذا ومن ثم فهي معرفة محدودة ليست واضحة للذاتية في شكلها الخاص، أي في شكل أو هيئة للمعرفة، بل هي بالأحرى إنها إمكانيتها المباشرة التي تجد - إذا ما شرعنا في القول - في ذاتها وبالتالي في المعرفة لذاتها على أنها ببساطة اللامتناهية، الشعور بتناهيها وبالتالي بلا تناهيها بالمثل، كنوع من (الوجود) الإمكاني فيما يجاوزها وفوقها في تقابل مع (وجودها) الفعلي، أو (وجودها لذاتها) - الشعور - بالاختصار - بالاشتياق لشئ فوقها ووراءها والذي لا يُفَسَّر. إن (الدين المطلق) - من جهة أخرى -

يحتوي على خاصية أو نغمة الذاتية أو الشكل اللامتناهي المكافئ للجوهر. ويمكننا أن نطلق إسم المعرفة، إسم العقل الخالص على هذه الذاتية، على هذا الشكل اللامتناهي، على هذه المرونة اللامتناهية للجوهر حيث تنقسم داخل ذاتها، وتجعل نفسها موضوعاً لنفسها. وإن محتواها - لهذا - هو محتوى في هوية مع ذاته، لأنه هو الذاتية الجوهرية اللامتناهية التي تجعل ذاتها كلا الموضوع والمحتوى. إذن في هذا المحتوى ذاته فإن الموضوع المتناهي يتمايز أكثر عن الموضوع اللامتناهي. إن (الله) باعتباره روحاً، عندما يظل (هو) في الأعالي، عندما لا يكون (هو) ماثلاً في كنيسته (هو) كروح حية هو (نفسه) يتميز بجانب واحد كموضوع.

وهذا يشكل (الفحوى)، هذا هو (فحوى) (الفكرة العادية)، فحوى (الفكرة العادية) المطلقة، والحقيقة الآن هي (الروح) التي توجد من أجل (الروح)، والتي جعلت ذاتها موضوعاً، وهذا الدين هو دين الوعي، الدين الذي فيه (الله) يوحي (بنفسه). و(الوحي) يعني تباين الشكل اللامتناهي، فعل التحدد الذاتي، الوجود من أجل (آخر)، وهذا التجلي الذاتي هو الماهية الخالصة (للروح). و(الروح) التي لا توحي ليست (روحاً). إننا نقول إن (الله) قد خلق العالم، ونحن نقرر هذا كحقيقة قد حدثت ذات مرة والتي لن تحدث ثانية، ومن ثم نعزوا للحادثة طابع شئ يمكن أن يكون أو لا يكون. ونحن نقول إن (الله) إنه يمكن أن يوحي (بنفسه) أو قد لا يوحي (هو). والطابع الذي ننسبه إلى وحي (الله) بنفسه (هو) هو أمر تعسفي [٥٠]، عرضي كما هو الحادث، وليس كشئ ينتمي إلى (فحوى الله). غير أن (الله) باعتباره (روحاً) هو من الناحية الجوهرية هذا الوحي - الذاتي، إنه لم يخلق العالم مرة وإلى الأبد، ولكنه (هو) (الخالق) الأبدي، إنه هذا الوحي الذاتي الأبدي، هذا (الفعل) الأبدي. إن هذا هو (فحواه هو)، إنه طابعه الماهوي.

والدين، دين الوحي، (الروح) باعتبارها (روحاً) هو هكذا (دين الروح).

---

(٥٠) النص القرآني يقول: "وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء إنه عليٌّ حكيم". (الشورى/ ٥١) (المترجم).

إنه ليس أمراً لا ينفتح على (آخر)، والذي هو (آخر) بشكل مؤقت وحسب إن (الله) يطرح أو يضع (الآخر)، ثم يأخذه ثانية في ماهويته الأبدية [٥١] إن (الروح) هي وحسب ما يظهر لنفسها أو ما يجلي ذاتها، وهذا يشكل فعلها، أو يشكل شكل الفعل، يشكل حياتها، هذا هو وحسب فعلها، وهي وحسب هي فعلها. فماذا يوحي (الله) في الواقع سوى أنه (هو) هو هذا الوحي (لنفسه)؟ إن ما يوحيه هو الشكل اللامتناهي. والذاتية المطلقة هي التحدد، وهي الطرح أو الإبراز في الوجود للتمايزات أو الفرق. إن طرح المحتوى، إن ما يوحي به (هو) هو أنه (هو) هو (القوة) الواحدة الذي يستطيع أن يوجد هذه التمايزات. إن (وجوده هو) هو أن يجعل هذه التمايزات أبدية، أن يسترجعها وفي الوقت نفسه أن يستبقيها، وليس أن تخرج منه. إن ما يُوحَى به هو أنه (هو) يوحِي (للآخر). هذا هو الطابع الماهوي، تعريف الوحي.

(٢) إن هذا الدين، الذي هو تجلٍّ أو وحي لذاته، ليس فحسب دين الوحي، بل الدين الذي يعرف بالفعل على أنه دين قد أوحى به، ويُفْهم من هذا من جهة أن الذي أوحي به هو (الله) وأن (الله) بالفعل قد أوصل معرفة (نفسه هو) للناس، ومن جهة أخرى لما كان هذا الدين هو دين الوحي فإنه دين إيجابي بمعنى أنه قد أتى للناس وأنه قد أعطي لهم من الخارج.

وفي ضوء هذه الخصوصية التي ترتبط بفكرة الإيجابية أصبح من المهم أن نتبين ما هو (الإيجابي).

إن الدين المطلق هو بدون شك دين إيجابي بمعنى أن كل شئ يوجد من أجل الوعي هو شئ موضوعي. إن كل شئ يجب أن يتأتى لنا بطريقة خارجية. وما يمت إلى الإحساس هو هكذا شئ إيجابي، وحتى يمكننا أن نبدأ فإننا نقول لا يوجد شئ إيجابي أكثر مما لدينا أمامنا في الإدراك الحسي المباشر.

---

(٥١) الأصل يقول في حركته الأبدية فالله منزه عن الحركة لأن الحركة تقتضي التغير والله هو الخالد الأبدي الذي لا تأخذه سنة ولا نوم (المترجم).

إن كل شئ كأمر واقع - يتأتى لنا بهذه الطريقة أيضاً على أنه الروحي في شكل متناه، الروحي في شكل التاريخ، والحالة التي فيها يكون ما هو روحي خارجياً وبخارج ذاته هو بالمثل إيجابي.

وهناك شكل لما هو روحي أكثر سمواً ونقاء يوجد فيما هو خلقي، في قوانين الحرية وعلى أي حال فهذا ليس - في طبيعته الحقة - أي شكل خارجي للروحي على نحو ما سبقت الإشارة إليه، إنه ليس شيئاً خارجياً أو عرضياً، بل هو يعبر عن طبيعة (الروح) الخالصة ذاتها. وعلى أي حال إنه أيضاً إنما يتأتى لنا على نحو خارجي، أولاً في التربية والتدريب والتعليم المحدد، فهناك إذن حقيقته أو صدفة يُعْطَى لنا ببساطة، ويُنَوَّه به لنا.

وكذلك أيضاً القوانين، القوانين المدنية، قوانين (الدولة) وهي شئ إيجابي، إنها تتأتى لنا، إنها توجد من أجلنا، وهي لها سلطانها أو صدقها، إنها (كائنة)، لا بمعنى أننا نستطيع أن نتركها وحدها أو نعبرها، بل على أنها تتضمن أنه في هذا الشكل الخارجي لها يجب أن توجد أيضاً (من أجلنا) كشئ ماهوي ذاتي، كشئ يربطنا ذاتياً.

وعندما نتبين جوهر القانون من أن الجريمة يجب عقابها، وعندما ندرك صدقه ونجده عقلانياً، فإنه ليس شيئاً ماهوياً بالنسبة لنا بالمعنى الذي به أن له سلطاناً من أجلنا وحسب (لأنه) إيجابي، لأنه هو ما هو، لكن له سلطاناً بالنسبة لنا باطنياً بالمثل، بالنسبة لعقلنا، باعتباره شيئاً ماهوياً، لأنه أيضاً باطني وعقلاني.

إن حقيقة أنه ليس إيجابياً بأي حال تحرمه من طابعه كشئ عقلاني، كشئ هو ملكنا. إن قوانين الحرية، عندما تظهر بالفعل، لها دائماً جانب إيجابي، جانب يتسم بالواقعية، بالخارجية، بالعرضية. وعلى القوانين أن تحصل على طابع خاص، وفي التخصيص، في صفة العقوبة، يدخل من قبل عنصر الخارجية، وزيادة على ذلك يدخل كم العقاب.

وفي حالة العقاب فإن العنصر الإيجابي لا يمكن أن يكون غائباً على الإطلاق - إنه ضروري ضرورة مطلقة. وهذا التحدد النهائي أو خصوصية

ما هو مباشر هو شئ إيجابي ولكن ليس بمعنى عقلاني على الإطلاق. وفي حالة العقاب فإن الأرقام المحددة ومضاعفاتها على سبيل المثال تحدد المقدار، وأنتم لا تستطيعون أن تتبينوا بالعقل ما هي العقوبة العادلة المطلقة. إن ما هو لا عقلاني هو الإيجابي على نحو طبيعي. يجب الحصول على طابع محدد وهو يتشخصن على نحو ليس فيه أي شئ عقلاني، أو ذلك الذي لا يحتوي أي شئ عقلاني فيه.

ومن الضروري النظر في دين الوحي في الجانب التالي أيضاً. فلما كان ماثلاً فيه شئ تاريخي، شئ يبدو في شكل خارجي، فإنه يوجد أيضاً فيه شئ إيجابي، شئ عرضي، ربما يتخذ إما شكلاً أو آخر. وهكذا يحدث في حالة الدين أيضاً أنه يفصل الخارجية فإن التبدي في شكل خارجي يصاحبه يكون هناك دائماً شكل إيجابي ماثل.

ولكن علينا أن نميز بين (الإيجابي) على هذا النحو، (الإيجابي) المجرد و(الإيجابي) في شكل يكون هو قانون الحرية. إن قانون الحرية لا يجب أن يمتلك مصداقية أو سلطاناً لأن هناك بالفعل، بل بالأحرى لأنه خاصية ماهوية من طبيعتنا العقلانية ذاتها. لهذا إنه ليس أي شئ إيجابي، ليس أي شئ له ببساطة مصداقية، إذا ما عُرف أنه خاصية من هذا النوع. والدين - أيضاً - يبدو في شكل إيجابي في كل ما يشكل كل عقائده، ولكن ليس المقصود أن يظل في هذه الحالة، أو يكون أمراً يخص الأفكار الشائعة وحسب أو الذاكرة الخالصة.

إن العنصر الإيجابي المرتبط بتحقق الدين يقوم في فكرة إن ما هو خارجي يجب أن يؤسس حقيقة دين ما، ويجب اعتباره على أنه أساس حقيقته. وهنا في هذا المثال يتخذ التحقق شكل شئ إيجابي على هذا النحو. وهناك معجزات وبدائه التي يجري تناولها على أنها تبرهن على أن هذا الشخص قد أوصل للناس عقائد محددة معينة.

إن المعجزات هي تغيرات مرتبطة بعالم الإحساس، وهي تغيرات في العالم المادي يجري إدراكها بالفعل، وهذا الإدراك هو نفسه مرتبط

بالحواس لأن عليه أن يعمل مع التغيرات في عالم الإحساس. ولقد سبق أن لاحظنا فيما يتعلق بهذا العنصر الإيجابي في المعجزة إنه يستطيع أن ينتج دون شك نوعاً من التحقق للإنسان الذي يسترشد بحواسه، لكن هذه مجرد بداية التحقق، إنه نوع غير روحي من التحقق به فإن ما هو روحي لا يمكن أن يتحقق.

و(ما هو روحي) على هذا النحو لا يمكن أن يتحقق مباشرة أو يحصل على أصالة مما هو ليس روحياً والمرتبط بالإحساس. والشئ الرئيسي الذي تجب ملاحظته فيما يتعلق بهذا الرأي في المعجزات بهذه الطريقة توضع المعجزات في جانب واحد.

وقد يحاول الفهم أن يشرح المعجزات على نحو طبيعي، وقد يحمل عدة مجادلات ممكنة ضدها - أي قد يقصر انتباهه ببساطة على الواقعة الخارجية، على ما قد حدث، ويوجه نقده ضد هذا. والنظرة الماهوية للعقل في أمر المعجزات هي أن حقيقة (ما هو روحي) لا يمكن إقرارها بطريقة خارجية، لأن ما هو روحي أسمى مما هو خارجي، وحقيقته لا يمكن إقرارها إلا بذاته وفي ذاته، ويجري عرضه وحسب من خلال ذاته وفي ذاته. وهذا هو ما قد جرى تسميته: شهادة (الروح).

هذه الحقيقة الخالصة قد وجدت تعبيراً عنها في تاريخ الدين. لقد قدم موسى المعجزات أمام فرعون، والسحرة المصريون حاكوها [٥٢] وهذه الواقعة تتضمن أنه ما من قيمة كبيرة ما يجب أن تُلْقى عليهم. وعلى أي حال فإن الشئ الرئيسي هو أن السيد (المسيح نفسه) يقول: "كثيرون هم الذين سيأتون ليقدموا معجزات بإسمي (أنا) لكنني لا أعرفهم" هنا إنه (هو

(٥٢) إن السحرة لم يحاكوا معجزات موسى لأن سحرهم قائم على أن يسحروا أعين الناس فلما ألقوا عصيهم خيل للناس أنها تسعى فلما ألقى موسى عصاه وتحولت إلى ثعبان التهم ما طرحوه أدرك السحرة أن هذه معجزة وليست مجرد سحر وبجانب هذا قلب هيجل الوضع فالسحرة هم الذين ألقوا أولاً ثم ألقى موسى فكيف سيقلدونه وكان عملهم هو السابق عليه؟ (المترجم).

نفسه) يرفض المعجزات كمعيار للحقيقة. هذه هي وجهة النظر الماهوية بالنسبة لهذه المسألة وعلينا أن نتمسك بمبدأ أن تحقق الدين بالمعجزات وكذلك مهاجمة المعجزات يخصان مجالاً لا يشكل اهتماماً بالنسبة لنا. إن (شهادة) (الروح) هي الشهادة الحقة (٥٣).

وهذه الشهادة قد تتخذ عدة أشكال، فقد تكون غير محددة، عامة، شيئاً هو - بالعربي الفصيح - في تناغم مع (الروح)، والتي توقظ استجابة أعمق فيها. وفي التاريخ نجد أن ما هو نبيل، لطيف، خلقي وإلهي يروق لنا، وروحنا شاهد على هذا. والشهادة قد لا تزيد عن هذا الاستجابة العامة، هذه النسمة من الحياة الباطنية، هذا التشارك الإنساني. ولكن قد يكون أيضاً مرتبطاً بالاستيعاب العقلاني، مرتبطاً بالفكر، وهذا الاستيعاب العقلاني - طالما أنه بلا أي عنصر من عناصر الإحساس فيه - ينتمي مباشرة إلى مجال الفكر. إنه يبدو في شكل الدواعي في الفروق، وما شاكل ذلك، في شكل النشاط الذهني، وهو يُمَارَس مع وبمقتضى الأشكال الخاصة للفكر، المقولات. وقد يبدو في شكل أكثر نصحاً أو في شكل أقل نضجاً. وقد يكون له طابع شئ يشكل الأساس الضروري لحياة القلب الباطنية للإنسان، الأساس الضروري لحياته الروحية بصفة عامة، افتراض مبادئ أساسية عامة لها قيمة سلطوية بالنسبة له وتصاحبه عبر الحياة. هذه الأسس لا تحتاج إلى أن تُتَّبع بوعي، بل هي بالأحرى تمثل حالة وهيئة فيها يتشكل طابعه، العنصر الكلي الذي قد حصل على قدم راسخة في روحه، والذي هو بالتالي شئ دائم داخل عقله ويحكمه.

وانطلاقاً من أساس وطيد أو افتراض راسخ من هذا النوع، فإنه يستطيع أن يشرع في أن يفكر على نحو منطقي، أن يحدد أو ينظم في ظل المقولات. هنا فإن مراحل التقدم العقلي ومناهج الحياة هي من أنواع عديدة جداً، والاحتياجات التي يجري استشعارها متعددة للغاية. وعلى أي حال فإن

(٥٣) أليست شهادة (الروح) التي هي عند هيجل هي الشهادة الحقة إنما تشهد أيضاً بالمعجزات التي أعطاها الله بإذنه للسيد المسيح؟ (المترجم).

ذروة احتياج الروح الإنسانية هي الفكر - شاهد (الروح)، والذي ليس ماثلاً فحسب في مجرد الشكل المستجيب لنوع التعاطف الأولي، وليس ماثلاً فحسب في ذلك الشكل الآخر والذي بمقتضاه مثل هذه الأسس الراسخة والمبادئ الوطيدة توجد بالفعل في الروح، ولديها فكر تأملي ينبني عليها، وافتراضات مسبقة أساسية صارمة يمكن منها استخلاص استنتاجات واستدلالات.

إن شاهد (الروح) في ذروة أشكاله يتخذ شكل فلسفة بمقتضاها فإن (الفحوى) وهي فحوى خالصة تماماً وبدون حضور أي فرض مسبق تطور الحقيقة من ذاتها، ونحن ندركها وهي تتطور، وندرك ضرورة التطور في ومن خلال التطور نفسه.

والاعتقاد غالباً ما يكون معارضاً (للفكر) على نحو أننا لن نملك أي قناعة حقيقية فيما يتعلق (بالله) وحقائق الدين بأي منهج آخر سوى منهج (التفكير)، ومن ثم فإن أدلة وجود (الله) قد جرت الإشارة إليها على أنها تزودنا بمنهج واحد به نستطيع أن نعرف وأن نقتنع بالحقيقة.

وعلى أي حال فإن شاهد (الروح) قد يكون ماثلاً في الطرق المتعددة والمتنوعة، وليس لنا أي حق في أن نطالب بأن الحقيقة يجب في حالة كل الناس أن نحصل عليها بطريقة فلسفية. إن الضروريات الروحية للناس تتباين وفق ثقافتها وتطورها الحر، وأيضاً الطلب، القناعة بأنه يجب علينا أن نؤمن انطلاقاً من الثقة، وتتباين وفق المراحل المختلفة للتطور الذي نصل إليه.

وحتى المعجزات لها وضعها هنا، ورائع أن نلاحظ أنها قد تناقضت إلى هذا القدر الضئيل وهكذا لا يزال هناك شئ إيجابي ماثل في هذا الشكل لشاهد (الروح) بالمثل. إن التعاطف - الذي هو يقين مباشر - هو نفسه شئ إيجابي بفضل مباشريته، وسيرورة الاستدلال التي تنطلق من شئ مطروح أو مُعْطى لها أساس مماثل. إن الإنسان وحده هو الذي له

دين[٥٤]، والدين له مستقره وتربته في الفكر. إن القلب أو الشعور ليس هو القلب أو الشعور الخاص بالحيوان، بل قلب الإنسان (المفكر)، إنه قلب مفكر أو شعور مفكر [٥٥]، وما يظهر نفسه في القلب كشعور للدين، يوجد في العنصر المفكر للقلب أو الشعور. وطالما أننا شرعنا في استخلاص النتائج، أو استخلاص الاستدلالات، والإيحاء بالدواعي، والتقدم نحو الفكر - التحددات أو مقولات الفكر - فإننا نفعل هذا دائماً بممارسة التفكير.

وطالما أن عقائد الدين (المسيحي) موجودة في (الإنجيل) فإنها قد طُرِحَت بطريقة إيجابية، وإذا أصبحت ذاتية، إذا كانت (الروح) شاهدة على حقيقة العقائد، فإن هذا لا يمكن أن يحدث إلا بطريقة مباشرة خالصة، بطبيعة الإنسان الباطنية، بروحه، بفكره، بعقله وقد يتأثّر بحقيقتها ويصادق عليها. وهكذا فبالنسبة (للمسيحي) يكون (الإنجيل) هو هذا الأساس، الأساس الرئيسي والذي يقع عليه التأثير المشار إليه، والذي يمس نياط القلب ويعطي صرامة محكمة لقناعاته.

وعلى أي حال إننا نحصل على مرحلة أبعد عندما نتبين أنه لأنه وحسب كائن مفكر فإنه لا يستطيع أن يستقر في هذه الحالة من المشاهدة أو الرؤية المباشرة للحقيقة، بل يتدبرها بالتفكير، يتأمل ويُمعن التأمل فيها. وبالتالي يفضي هذا إلى مزيد من التطور في الدين، وفي ذروة الأشكال وأكثرها تطوراً يوجد اللاهوت، الديانة العلمية، إنه هذا المحتوى للدين وقد عُرف بطريقة علمية على أنه شاهد (الروح).

ولكن هنا مبدأ هو عكس هذا إنما يرد، ويجري التعبير عنه بالقول إن

(٥٤) هنا نتذكر القول القرآني العظيم: "أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمي الأبصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور" (الحج/ ٤١).

(٥٥) لأن هيجل لم يطلع على القرآن - على الأرجح - فإنه لا يعرف أن كل الكائنات أمم أمثالنا وأن كل ما في الوجود له دين حسب النص القرآني: "ألم تر أن الله يسبح له من في السموات والأرض والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه والله عليم بما يفعلون" (النور/ ٤١).

علينا ببساطة أن نرجع إلى (الإنجيل). فإذا نظرنا إلى هذا من جانب فإنه يكون مبدأ صحيحاً كاملاً. هناك أناس متدينون للغاية، لا يفعلون شيئاً سوى قراءة (الإنجيل) ويرددون الأقوال منه، وإن تقواهم وشعورهم الديني هما من النوع اللطيف، لكنهم ليسوا لاهوتيين، إن الدين لا يتخذ له عندهم إلى المدى البعيد شكلاً علمياً، شكل اللاهوت. وإن جوتزه [٥٦] وهو لوثري متعصب له مجموعة مشهورة من (الأناجيل)، وإن الشيطان أيضاً يقتبس من (الإنجيل) لكن هذا لا يجعل منه لاهوتياً.

وعلى أي حال بمجرد أن نكفّ هذا عن أن يكون قراءة وتكراراً للفقرات، وبمجرد ما يبدأ ما يسمى الشرح، وبمجرد أن تحدث مجادلة بالاستدلال والتفسير لاستخراج معنى ما في (الإنجيل)، نكون قد انتقلنا إلى نطاق الاستدلال، نطاق التأمل، ونطاق الفكر، ومن ثم فإن يتأتى التساؤل عما إذا كان تفكيرنا صواباً أم لا، و(كيف) نمارس قوة التفكير هذه.

ولا توجد جدوى في أن نقول إن هذه الأفكار الجزئية أو هذه المبادئ قائمة على (الإنجيل). وبمجرد أن تكف عن أن تكون أي شئ يزيد عن مجرد كلمات (الإنجيل)، فإن شكلاً محدداً يُعْطَى لما يشكلها، يشكل محتواها، وهذه المحتويات تكتسب شكلاً منطقياً، أو لنطرح الأمر على نحو آخر، إن فروضاً مسبقة معينة تتشكل في ارتباط مع هذا المحتوى، ونحن نقترب من تفسير الفقرات بهذه الفروض المسبقة التي تمثل العنصر الدائم إلى المدى الذي يهم التفسير. ونحن نحمل معنا أفكاراً ترشدنا في التفسير المطروح. وتفسير (الإنجيل) يعرض جوهر أو محتوى (الإنجيل) في شكل أو أسلوب للفكر الذي ينتمي إلى كل عصر خاص. والتفسير الذي طُرح أولاً كان مختلفاً بالكلية عما يُطرح الآن.

وهذه الفروض المسبقة تتألف - على سبيل المثال - من مثل هذه الفكرة، من أن الإنسان هو خيِّر بالطبيعة أو أننا لا نستطيع أن نعرف (الله).

---

(٥٦) جوهان ملشيور جوتزه (١٧١٧ - ١٧٨٦) لاهوتي ألماني وواعظ لوثري في مجديورج وهامبورج ودخل في مجادلات مع الفيلسوف لسِّنج. (المترجم).

وتبينوا كيف أن أي إنسان ولديه مثل هذه الأفكار المسبق تصورها في عقله يجب بالضرورة أن يشوه (الإنجيل). ومع هذا فإن الناس تحمل مثل هذه الأفكار إلى تفسير (الإنجيل)، رغم أن الدين (المسيحي) يعني وحسب أننا نعرف (الله)، وأنه هو هذا الدين الذي فيه أوحى (الله) (بنفسه) وأظهر من (هو).

وهكذا هنا مرة أخرى قد يرد العنصر الإيجابي في شكل آخر، وفي هذه الصلة فإن من الأهمية بمكانة كبيرة تحديد ما إذا كان هذا المحتوى، ما إذا كانت هذه الأفكار والمبادئ حقيقية أم لا.

ولم يعد (الإنجيل) هو الذي لدينا هنا، بل هي الكلمات كما جرى تصورها داخل العقل أو الروح. فإذا أعطت الروح تعبيراً عنها إذن فإن لها من قبل شكلاً ناجماً من الروح، شكل التفكير. ومن الضروري فحص هذا الشكل الذي أعطى لمحتوى هذه الكلمات. وهنا مرة أخرى يتأتى العنصر الإيجابي وفي هذا الارتباط إنه يعني على سبيل المثال أن وجود المنطق الصوري أو الشكلي للاستدلال القياسي، لعلاقات الفكر التي تنتمي لما هو متناه قد جرى افتراضها.

وبمقتضى الرأي العادي لطبيعة الاستدلال، فإنه وحسب ما هو متناه، إنه وحسب ما يمكن التقاطه من خلال الفهم وبهذا يمكن تصوره ومعرفته. إن العقل - كما يُفهم عادة - ليس كُفْئاً لتناوله مع عنصر إلهي أو محتوى إلهي. ومن هنا فإن هذا المحتوى يصبح عديم القيمة بالكلية.

وبمجرد أن يكف اللاهوت عن أن يكون تكراراً (للإنجيل) ويتجاوز كلمات (الإنجيل) ويهتم بطابع المشاعر في القلب، فإنه يستخدم أشكالاً من الفكر وينتقل إلى الفكر. وعلى أي حال إذا استخدم اللاهوت هذه الأشكال بطريقة اعتباطية حتى أنه يكون لديه فروض مسبقة وأفكار يجري تصورها مسبقاً، إذن فإن استخدامه لها هو من النوع العرضي والتعسفي، وإن اختبار هذه الأشكال للفكر هو وحده الذي يصنع الفلسفة.

وعندما يستدير اللاهوت ضد الفلسفة، فإما أنه غير واع بأنّه يستخدم

مثل هذه الأشكال، حتى أنه يظن نفسه ويظن وأن اهتمامه الرئيسي هما أن يتقدم وفق الفكر، أو أن معارضته ليست جادة، بل هي خداع، إنه يريد أن يحتفظ لنفسه بالحق في التفكير وهو يختار، وأن ينغمر في التفكير الذي لا يتبع القوانين والذي هو هنا العنصر الإيجابي.

إن إدراك الطبيعة الحقة للفكر يقلل قيمة هذا النوع التعسفي للفكر. وهذا النوع من التفكير الذي هو أول اختيار ولا يتّبع القوانين الصارمة هو العنصر الإيجابي الذي يتأتى هنا. إنه (الفحوى) وحدها في طبيعتها الحقة، (الفحوى) لذاتها، التي تحرر نفسها حقاً وعلى نحو مطلق من هذا العنصر الإيجابي ففي كلا الفلسفة والدين فإن الحرية في ذروة أشكالها هي الفكر نفسه على هذا النحو.

إن العقيدة أو المحتوى يتخذ أيضاً شكل شئ إيجابي، إنه شئ له وجود صادق، وهو يسري على هذا النحو في المجتمع. إن القانون كله، إن كل ما هو عقلاني، وبصفة عامة كل ما له قيمة حقة أو صدق يتخذ شكل شئ يوجد أو يمتلكه الوجود، شئ له قيمة حقيقية أو صدق. وعلى أي حال هذا هو مجرد الشكل حيث فيه يظهر ما هو إيجابي، إن المحتوى أو الجوهر يجب أن يتشكل (بالروح) الحقة.

و(الإنجيل) يمثل (ما هو إيجابي) في هذا الشكل، ولكن من بين أقواله أن الحرْف يقتل، بينما الروح تعطي الحياة، وهنا فإن النقطة الهامة هي نوع الروح الذي يعطي حياة للكلمة. علينا أن نعرف أننا نحمل معنا روحاً عينية، تفكيراً، تأملاً، أو روحاً شاعرة، ويجب أن يكون لدينا وعي بحضور هذه الروح التي هي فعالة وتشكل تصوراً للمحتوى أمامها.

وفعل الاستيعاب هذا أو صياغة تصور ليس تلقياً سلبياً لشئ في العقل، بل بالعكس، نظراً لأن الروح تصوغ تصوراً، فإن هذا التصور لشئ هو في الوقت نفسه تجلياً لنشاطها. وفي المجال الآلي وحده يظل هناك جانب سلبيّ فيما يتصل بسيرورة التلقي. وهكذا تلعب (الروح) هنا دوراً، وهذه الروح لها أفكارها وتصوراتها، إنها (ماهية) منطقية، شكل من النشاط

المفكر، والروح يجب أن تعرف هذا النشاط. إن الفكر في هذا الشكل - على أي حال - يستطيع أيضاً أن ينتقل إلى المقولات المختلفة للتناهي.

إنها (الروح) هي التي بعد هذا الشكل تنطلق مما هو إيجابي، لكنها فيه من الناحية الماهوية، إنها يجب أن تكون الروح الحقة الحقيقية، (الروح القدس) التي تستوعب وتعرف (ما هو إلهي) والتي تستوعب وتعرف هذا المحتوى على أنه إلهي. وهذه هي مشاهد (الروح) وقد يكون لها شكل متطور على نحو أو آخر.

ولهذا فإن الشئ الرئيسي حسب ما يهم (ما هو إيجابي) هو أن (الروح) تشغل علاقة مفكرة بالأشياء، وأنها تبدو في شكل فعال في المقولات أو الأشكال الخاصة للفكر، وأن (الروح) هي فعالة هنا وقد تتخذ شكل شعور، شكل استدلال، إلخ. والبعض لا يعرف هذا، وهم ليسوا واعين عندما تكون لديهم انطباعات فإنهم فعالون في تلقيها.

وهناك لاهوتيون عديدون بينما يتناولون موضوعهم على نحو تفسيري، وأنهم وهم يتخيلون اتخاذ وجهة نظر استقبالية خالصة لما في (الإنجيل) ليسوا على وعي بأنهم في الوقت نفسه يفكرون بفعالية ويتأملون. ولما كان هذا النوع من التفكير هو عرضي، لا تحكمه أي قوانين ضرورية، فإنه يفضي إلى قيادة مقولات التناهي، ومن بالتالي هم عاجزون عن التقاط العنصر الإلهي في المحتوى، ليس ما هو إلهي بل الروح الإنسانية هي الماثلة هنا بفعالية في مثل هذه المقولات.

ونفضل هذه الطريقة المتناهية في تصور (ما هو إلهي)، في تصور ما له (وجود) كامل وممتلئ، في تصور ما هو في ذاته ولذاته، وبفضل هذه الطريقة المتناهية في التفكير في المحتوى المطلق فإن العقائد الرئيسية (للمسيحية) قد اختفت في معظم أجزائها من (القطعيات). وفي الوقت الراهن نجد أن الفلسفة ليست أورثوذكسية وحسب، بل هي أورثوذكسية (للغاية)، وهي التي تتمسك وتحافظ على المبادئ التي تكون رائعة دائماً،الحقائق الرئيسية (للمسيحية).

وفي تناولنا لهذا الدين لا نتوجه لكي نعمل تاريخياً بمقتضى طراز ذلك الشكل الخاص بالفعل الذهني الذي ينطلق مما هو خارجي، بل - بالعكس - نحن نبدأ من (الفحوى). وذلك الشكل من النشاط الذي يبدأ مما هو خارجي يتخذ شكل شئ يستوعب ويتلقى الانطباعات وحسب عندما نتطلع إليه في جانب (واحد) من الجانبين بينما التطلع إليه في الجانب الآخر فإنه هو الفاعلية.

إن موقفنا هنا من الناحية الماهوية موقف فاعلية هذا النوع، ونحن في الواقع واعون فإننا نفكر في الفكر ذاته، في المسار الذي تتخذه مقولات الفكر، وهو نوع من التفكير الذي يختبر نفسه ويعرف نفسه، والذي يعرف كيف يفكر، ويعرف ما هي المقولات المتناهية، وما هي المقولات الحقيقية للفكر. وذلك - بالنظر إلى المسألة من وجهة النظر الأخرى - فإننا ننطلق مما هو إيجابي، مما هو حقيقي بالمرجعية إلى التربية، بل إنه حتى ضروري، ولكن هنا يجب أن نتخلى عن هذا النمط من الإجراء طالما أننا نستخدم المنهج العلمي.

(٣) إن الدين المطلق هو - هكذا - دين (الحق) و(الحرية). فالحق يعني أن العقل لا يتخذ مثل هذا الموقف إلى ما هو موضوعي على أنه يتضمن أن هذا شئ غريب عنه. إن الحرية تحمل المعنى الحقيقي للحق، وتعطيه طابعاً نوعياً عن طريق السلب. إن (الروح) هي (للروح)، وهذا يعبر عن طبيعتها، ومن ثم فإن هذا هو افتراضها المسبق. إننا نبدأ (بالروح) كذات، إنها في هويَّةٍ مع ذاتها، إنها الإدراك الحسي الأبدي لذاتها، وهي في الوقت نفسه لا تدرك إلا كنتيجة، كغاية للسيرورة. إنها الافتراض المسبق لذاتها، وهي في الوقت نفسه النتيجة، وهي لا توجد إلا كغاية للسيرورة. هذه هي الحقيقة، إنها الحالة التي تكون فيها ملائمة، التي تكون فيها الموضوع والذات. وحقيقة أنها هي نفسها الموضوع يجعل منها الحقيقة، يجعل منها (الفحوى)، يجعل منها (الفكرة العامة)، وهذا هو الذي يشكل الحقيقة. وكذلك أيضاً إنها دين الحرية. إن الحرية منظوراً إليها على نحو تجريدي تعني أن العقل مرتبط بشئ موضوعي لا يعد أجنبياً عن طبيعته، إن طبيعته

الماهوية هي نفسها طبيعة الحقيقة وكل ما هنالك أنه في حالة الحرية فإن سلب اختلاف (الآخرية) قد تمت الإطاحة به وجرى استيعابه في شئ علمي، ومن ثم يبدو في شكل (التصالح). إن التصالح يبدأ من حقيقة أن هناك أشكالاً مختلفة للوجود تقف إزاء بعضها في علاقة من التعارض ألا وهي (الله) فقد جعل معارضاً له عالماً مغترباً، وهو عالم مغترب من (وجوده) الماهوي. إن التصالح هو سلب هذا الانفصال، سلب هذا الانقسام، إنه يعني أن كل شئ يدرك ذاته ويجد ذاته وطبيعته الماهوية في الآخر. إن التصالح هو - هكذا - الحرية، لكنه ليس شيئاً في حالة راحة، ليس شيئاً هو موجود بكل بساطة، بل الأمر بالعكس، إنه فاعلية. وكل ما نقصده بالتصالح والحقيقة والحرية يمثل سيرورة كلية، وبالتالي لا يمكن التعبير عنها في قضية مفردة بدون أن تصبح أحادية الجانب. إن الفكرة الرئيسية التي في شكل شائع تعبر عن الحقيقة هي وحدة الطبيعتين الإلهية والطبيعية، إن (الله) قد أصبح (الإنسان)[٥٧] وهذه الوحدة هي أولاً ليست إلا وحدة (بالإمكانية)، ولكن لماكانت هي هكذا فيجب إنتاجها على نحو أبدي أو يجب حملها إلى الوجود العقلي، وفعل الإنتاج نفسه هو السيرورة المُحَرِّرة، التصالح الذي لا يكون ممكناً إلا عن طريق الإمكانية. و(الجوهر) الذي هو في هوية مع نفسه هو الوحدة، وهو هكذا الأساس، ولكنه باعتباره الذاتية هو ما ينتج نفسه على نحو أبدي.

والنتيجة النهائية لكل الفلسفة هي أن هذه (الفكرة العادية) هي وحدها الحقيقة المطلقة. وهي في شكلها الخالص إنها النتيجة المنطقية، ولكنها بالمثل نتيجة إدراك العالم العيني. إن ما يشكل الحقيقة هو أن (الطبيعة)، الحياة، (الروح) هي عضوية تماماً، وأن كل شئ منفصل ليس سوى مرآة لهذه (الفكرة العادية)، على نحو أن (الفكرة العادية) تعرض نفسها كما لو كانت في شئ معزول، كسيرورة فيها، ومن ثم فهي تُجَلِّي هذه الوحدة في ذاتها.

إن (ديانة الطبيعة) هي الديانة التي لا تشغل إلا نظرة الوعي وحدها.

(٥٧) إن العبارة عند هيجل لا تعني هذا المعنى المباشر على نحو ما يقول هو نفسه في الجملة التالية، إنه يقول إن هناك علاقة قربى روحية بين الله والإنسان بالإمكانية لا بالمعنى المادي (المترجم).

وهذه النظرية موجودة في (ديانة المطلق) بالمثل، ولكنها لا توجد فيه إلا كلحظة عابرة مؤقتة. وفي (ديانة الطبيعة) فإن (الإله) يطرح باعتباره (آخر)، على أنه ماثل في شكل طبيعي، أو لنطرح الأمر على نحو آخر فنقول: إن الديانة تبدو في شكل مجرد الوعي. والشكل الثاني هو الديانة الروحية، ديانة (الروح) التي لا تتجاوز التشخصن المتناهي. وطالما أن هذه الديانة هي ديانة الوعي الذاتي، أي ديانة القوة المطلقة، ديانة الضرورة بمعنى نحن أعطيناه لهذه المصطلحات. إن (الواحد)، (القوة) هي شئ قاصر، لأنها (قوة) تجريدية وحسب، وهي ليست بفضل محتواها الذاتية المطلقة، بل هي وحسب الضرورة التجريدة، (الوجود) التجريدي البسيط غير المتباين.

وحالة التجريد حيث (القوة) والضرورة يجري تصورهما على أنهما لا يزالان موجودين في هذه المرحلة، إنما يشكل تناهيها، وإن القوى الجزئية ألا وهي الآلهة التي عندما تتشخصن بمقتضى محتواها الروحي تصنع أولاً كلية، طالما أنها تضيف محتوى حقيقياً للتجريد. وأخيراً لدينا الشكل الثالث للديانة، ديانة الحرية، ديانة الوعي الذاتي، والتي - مهما يكن الأمر - هي في الوقت نفسه وعي بالواقع المحيط الشامل الذي يشكل (الفكرة العادية) الخالدة (للإله نفسه)، ووعي لا يخرج عن ذاته والذي يظل بجانب ذاته في الموضوعية. إن الحرية هي الخاصية الماهوية للوعي الذاتي.

(ب)

الفحوى الميتافيزيقية أو تصور فكرة الله



إن الفحوى الميتافيزيقية (لله) هنا تعني أن علينا أن نتحدث وحسب عن (الفحوى) الخالصة التي هي الحقيقي من خلال نفسها. وهكذا فإن تحديد أو تعريف (الله) هنا هو أنه (هو) هو (الفكرة العادية المطلقة) أي أنه (هو) هو (الروح). وعلى أي حال فإن (الروح) أو (الفكرة العادية المطلقة) هي ما تبدو وببساطة على وحدة (الفحوى) والواقع على نحو أن (الفحوى) في ذاتها تمثل الكلية، بينما الواقع يقوم بنفس المهمة. وعلى أي حال فإن هذا الواقع هو (الكشْف)، إنه التجلي الفعلي، التجلي الذي هو لذاته. ولما كان التجلي أيضاً له في ذاته لحظة الاختلاف فإنه يحتوي نغمة أو طابع (الروح) المتناهية، طابع الطبيعة الإنسانية التي وهي متناهية تقف متعارضة مع (الفحوى) السابق التنويه بها. وعلى أي حال لما كنا نسمي (الفحوى المطلقة) الطبيعة الإلهية، فإن (الفكرة العادية) (للروح) تعني وحدة الطبيعة الإلهية والإنسانية. غير أن الطبيعة الإلهية نفسها هي مجرد شئ سيكون (الروح المطلقة)، ومن ثم فإن وحدة الطبيعة الإلهية والإنسانية هي نفسها (الروح المطلقة). وعلى أي حال فإن الحقيقة لا يمكن التعبير عنها في قضية مفردة. إن (الفحوى) المطلقة و(الفكرة العادية) كوحدة مطلقة لحقيقتهما مختلفتان الواحدة عن الأخرى. وبالتالي فإن (الروح) هي (السيرورة) الحية التي بها تصبح وحدة الطبيعتين الإلهية والإنسانية فعلية ويصبح لهما وجود محدد.

ومن هنا فإن الطابع التجريدي أو وصف هذه (الفكرة العادية) هو وحدة (الفحوى) مع (الواقع). وأحد أدلة وجود (الله) يتخذ شكل برهان يمثل هذا التحول أو التوسط الذي بمقتضاه يصدر (وجود الله) من فحوى أو تصور (الله). ويجب ملاحظة أنه في حالة الأدلة الأخرى فإننا ننطلق من (الوجود) المتناهي وهو يمثل شيئاً مباشراً، ويُشْتَق من وجوده وجود

(اللامتناهي) أو (الوجود) الحق، الذي يظهر في شكل لا تناه، ضرورة، قوة مطلقة هي في الوقت نفسه الحكمة ولها غايات داخل ذاتها. وهنا - بالعكس - إننا ننطلق من الفحوى أو التصور، ونتوجّه إلى (الوجود). وكلا النهجين ضروريان، ومن الضروري أن ننوه بوجود هذه الوحدة، فقد ننطلق إما من أي من الجانبين بالتساوي وذلك أن هوية الإثنين هي الحقيقة. إن (الفحوى) وكذلك (الوجود)، العالم والمتناهي هما بالتساوي تحديدات أحادية الجانب، وكل منهما يتغير حول الآخر، ويظهر مرة كلحظة بدون استقلال، ومَرَة أخرى على أنه يقدم التحديد الآخر الذي يحمله في ذاته. إن حقيقتهما إنما توجد في (الفكرة العادية) وحسب، أي يجب اعتبار الاثنين كشيئين مطروحين، كاعتمادية من أجل وجودهما على شئ آخر. وليس أي منهما يمكن أن يتميز ببساطة كشئ يواصل البدء أو يكون أصيلاً على نحو دائم، بل يجب أن يظهر نفسه في طابع شئ يعبر إلى الآخر، أي يجب أن يظهر نفسه على أنه شئ مطروح. وهذا التحول له معنيان متعارضان، كل منهما معروض كلحظة أي كشئ ينتقل من المباشرية إلى (الآخر)، حتى أن كلا منهما هو شئ مطروح. ومن جهة أخرى، إن له دلالة أيضاً على شئ ينتج (الآخر) طالما أنه يطرح (الآخر)، أو عمله إلى الوجود الفعلي. وهكذا فإن عنصراً من هذين العنصرين يمثل الحركة، ولكن أيضاً الآخر يمثل الحركة.

وعلى هذا إذا كان التحول إلى (الوجود) سيتم عرضه في (الفحوى)، فإنه من الضروري التنويه أولاً بأن التشخصن أو التحدد الذي نسميه (الوجود) هو من النوع الفقير فقراً مُدْقَعاً. هنا نجد مساواة تجريدية مع النفس، ذلك الشكل الأخير من التجريد الذي هو في الحقيقة تأكيد، لكنه تأكيد في أكثر الأشكال تجريداً، غير محدد على نحو خالص، إنه مباشرة لا تشخصن لها. فإذا لم يكن هناك المزيد في (الفحوى) فإنه من الضروري أن نضع فيها على الأقل هذا الشكل الأشد تطرفاً للتجريد، ألا وهو أن (الفحوى) (موجودة). وحتى لو تحددت ببساطة كلا تناهٍ، أو بمعنى أكثر عينية على أنه وحدة (الكلي) و(الجزئي)، على أنه الكلية، والتي تجزئ ذاتها ومن ثم تعود إلى ذاتها، إن هذا السلب للسالبي، هذه الإشارة إلى النفس هي

(الوجود) وقد جرى تناوله بمعنى تجريدي خالص. وهذه الهوية مع النفس، هذا التشخصن التي وصفناه هكذا في التو محتوى على نحو مباشر في (الفحوى) كعنصر ماهوي.

زيادة على ذلك من الضروري أن نقرر أن التحول من (الفحوى) إلى (الوجود) له طابع غني ومتنوع. وفهم هذه العلاقة بين (الفحوى) و(الوجود) هو أيضاً شئ يهم عصرنا بصفة خاصة. علينا أن نبين بشكل أكثر تحديداً السبب الذي يجعل هذا التحول يمتلك مثل هذه الأهمية بالنسبة لنا. إن ظهور هذه الحالة من التقابل أو التعارض هو علاقة على أن الذاتية بلغت أقصى نقطة في (وجودها) من أجل النفس أو (الوجود) المستقل، وقد وصلت إلى حالة (الكلية) حيث تعرف ذاتها كلا متناهية ومطلقة في ذاتها. إن الطابع الماهوي لدين الوحي يظهر في شكل شئ به يكون (الجوهر) هو (الروح). ومن بين الجانبين المتقابلين هناك جانب تمثله الذات نفسها التي هي تحقق (الفكرة العادية) في معناها العيني والسبب الذي يجعل هذا التعارض يبدو صعباً فلا يمكن التغلب عليه ويبدو لا متناهياً هو أن هذا الجانب الجزئي أو مظهر الواقع، جانب الذاتية، الروح المتناهية في ذاتها قد وصلت إلى نقطة تكون قادرة عندها على استيعاب لا تناهيها. ولا يحدث إلا عندما تكون الذات كلية، عندما تكون قد أحرزت هذه الحرية الباطنية، تكون (الوجود)، ولكن أيضاً حينئذ تكون الحالة التي فيها يكون (الوجود) في هذا الشكل يكون غير مكترث نسبياً بهذه الذات، إن الذات تكون لذاتها، و(الوجود) ينتصب فوقها (كآخر) ويكون غير مكترث بها. وهذا بصفة أكثر خصوصية ما يشكل السبب الذي يمكن التعارض من أن يبدو نوعاً لا متناهياً، وبسبب هذا وكنتيجة مباشرة لهذا فإنه يوجد في كل ماله حياة فيكون لديه دافع للتصالح بين العناصر المتعارضة. ومطلب أن هذه العناصر المتعارضة يجب أن تتصالح متضمن على نحو مباشر في الكلية التي تمت إليها، لكن إلغاء التعارض قد أصبح على نحو قاطع أمراً صعباً لأن التعارض هو من النوع اللامتناهي ولأن (الآخر) هو حرية كاملة، وهو شئ يوجد في مجال آخر، في مجال مجاوز.

وهكذا فإن عظمة وجهة نظر العالم الحديث قائمة في الانتقال من الذات إلى ذاتها حيث يعرف المتناهي نفسه على أنه (اللامتناهي) ومع هذا فهو مشبع بالنقيض أو التعارض والتي يحدث عليها إرغام لحله. وذلك أن (اللامتناهي) له (لا متناه) يعارض له، ومن ثم فإن (اللامتناهي) ذاته يتخذ شكل شئ متناه، حتى أن الذات - بسبب لا تناهيها - تنساق للإطاحة بهذا النقيض أو التعارض والذي هو مجرد ما له تعميق له حتى يجعله يتحقق من لا تناهيه. والنقيض قائم في هذا، هو أنني ذات، حرة، شخص يوجد لذاته، ومن ثم أترك (الآخر) حراً كشئ هو في مجال آخر، ويظل هناك. والقدماء لم يتوصَّلوا إلى وعي بهذا التناقض أو الانقسام والذي لا يمكن تحمله إلا (بالروح) عندما توجد لذاتها. إن (الروح) في الواقع تعني ببساطة ذلك الذي يستوعب ذاته بطريقة لا متناهية في تعارض أو تناقض. ووجهة نظرنا الراهنة تتضمن أن لدينا من جهة فحوى (الله) ومن جهة أخرى (الوجود) باعتباره معارضا (للفحوى). وما هو مطلوب بالتالي هو تصالح الاثنين على نحو أن (الفحوى) سوف تحرر ذاتها لتتخذ شكل (الوجود)، أو أن طبيعة (الوجود) سوف تُسْتَمَدُّ من (الفحوى) و(الآخر)، التناقض أو العنصر المتضاد سوف ينطلق من (الفحوى). ومن الضروري أن نشرح بإيجاز الحالة والشكل اللذين فيهما يتخذ هذا مكانه وكذلك أيضاً أشكال الفهم. التي تنتمي إليه.

والشكل الذي يبدو فيه هذا التوسط هو شكل الدليل الأنطولوجي على وجود (الله) حيث نبدأ فيه من (الفحوى). فما هي إذن فحوى (الله)؟ إنها أكثر الأمور حقيقة من كل الأشياء، ويجب إدراكها على نحو إيجابي وحسب، إنها تتحدد في ذاتها، وإن محتواها ليس له أي حد، إنها كلها الحقيقة وهي كحقيقة وحسب هي بدون حد، وبالتالي كل ما يتبقى حقاً خارجها هو تجريد ميت، كما سبق أن لاحظنا. إن إمكانية هذه (الفحوى) أي أن هويتها ليس فيها أي عنصر من التناقض، وهي معروضة في الشكل الملائم (للفهم). والنقطة الثانية واردة في العبارة: إن (الوجود) هو حقيقة، واللاوجود هو سلب، قصور، ببساطة عكس (الوجود). والنقطة الثالثة قائمة في الخلاصة: لهذا فإن (الوجود) هو الواقع، وهذا ينتمي إلى

الفحوى أو تصور (الله).

والاعتراضات التي أبداها الفيلسوف الألماني إمانويل كانت ضد هذا النمط من الاستدلال يرقى إلى القضاء على (الدليل)، وإن صوابيتها يجب أخذها ماخذ الثقة. وكانت يقول لنا إن (وجود الله) لا يمكن أن نحصل عليه من الفحوى أو تصور (الله)، لأن (الوجود) هو شئ مختلف عن الفحوى، ونحن نفرق بين الاثنين، إنهما متعارضان بالتبادل، ومن ثم فإن (الفحوى) لا يمكن أن تحتوي (الوجود) الذي هو خارجها ويجاوزها. وهو يقول أكثر إن (الوجود) ليس بأي معنى هو الواقع، وهذا الواقع كله بالنسبة (لله) ينضاف عليه طابع الصفة وبالتالي فإن (الوجود) ليس محتوى في فحوى (الله)، وهذه الفحوى لا تقوم مقام أي محتوى خاص أو تحديد، بل بالعكس هي (شكل) خالص. قد أتخيل أن معي مائة دولار أو قد أمتلكها بالفعل، ولكن في كلا الحالتين لا تتغير الدولارات وبالتالي فإن المحتوى هو هو نفسه سواء امتلكتها أو لم أمتلكها. إذن كانت يفهم بالمحتوى ما يشكل الفحوى أو التصور، رغم أن المعنى المرتبط بالتصور ليس ما هو يتضمن عادة في (الفحوى). ويمكننا أن نطرح المسألة هكذا، إذا كنا نفهم (بالفحوى) تحديد المحتوى، فإننا نقيم تفرقة بين المحتوى والشكل الذي يحتوي الفكر، وكذلك الجانب الآخر ألا وهو (الوجود). وبهذه الطريقة فإن المحتوى كله إنما يشير إلى (الفحوى)، وكل ما يتبقى للجانب الآخر هو ببساطة خاصية (الوجود). فإذا طرحنا المسألة بإيجاز فإن هذا يرقى إلى القول إن (الفحوى) ليست هي (الوجود)، وكل ما هنالك أن الإثنين مختلفان إننا لا نستطيع أن نفهم أي شئ عن (الله) أو نحصل على أي معرفة عنه (هو)، ومن الحق، إننا نستطيع أن نصوغ الفحوات أو التصورات عنه (هو)، ولكن هذا لا يتضمن بالمرة أن هناك أي شئ فعلي متطابق مع هذه الفحوات.

وكأمر واقع إننا نعرف أن من الممكن أن نبني قلاعاً في الهواء، والتي هي سواء لا توجد. وكانت يستجيب للأفكار الشعبية بشكل كبير، وبهذه الطريقة في الحكم العام يُعْدم (الدليل الأنطولوجي) وهو ينال الاستحسان.

وأنسلم أوف كانتربري وهو لاهوتي واسع الاطلاع، وقد قدم (الدليل)

على النحو التالي. إن الله هو أكمل كل الموجودات، جوهر كل الواقع، ولكن لو كان (الله) هو ببساطة فكرة، فكرة ذاتية، إذن (هو) ليس أكمل الأشياء، وذلك لأننا لا نعد شيئاً كاملاً لا نتصوره وحسب لأنفسنا من خلال فكرة، ولكن بجانب هذا هو (الوجود). وهذا صحيح تماماً، لكنه يتضمن افتراضاً سبقاً يكون لدى كل شخص في عقله، ألا وهو إن ما يمثل وحسب في شكل صورة ذهنية هو ناقص، وأن هذا وحده كامل والذي لديه واقع أيضاً، وأن ذلك وحده حقيقي ألا وهو ما يوجد في الواقع على نحو ما يجري التفكير فيه. وهكذا فإن (الله) هو أكمل الموجودات، ويجب أن يكون حقيقياً حقاً، وهو يوجد حقاً حيث أنه (هو) هو التصور أو (الفحوى). ولكن هناك شئ متضمن أكبر في الفكرة على نحو ما نفهمها ألا وهي أن الفكر والفحوى مختلفتان وبالتالي لدينا فكرة أن ما هو مصور وحسب بالفعل كفكرة غير كامل، بينما (الله) - مرة أخرى - هو أكمل الموجودات. وكانت لا يعرض الفرق بين الفحوى أو التصور وبين (الوجود)، إن الأمور يتم فهمها في الإطار الشائع، والحقيقة مفترضة لكن الفهم الإنساني الصحي يصوغ أفكاراً تصوريرية في ارتباط وحسب بالأشياء غير الكاملة.

إن دليل أنسلم وكذلك الشكل الذي أُعطي له في الدليل الأنطولوجي يحتوي فكرة أن (الله) هو جوهر كل الواقع، وبالتالي يحتوي (الوجود) بالمثل. وهذا صحيح تماماً. إن الوجود له خاصية أو صفة فقيرة جداً حتى أنه يرتبط مباشرة (بالفحوى). والنقطة الأخرى هي أن (الوجود) و(الفحوى) مختلفان أيضاً الواحد عن الأخرى. إن (الوجود) و(الفكر)، الاصطباغ المثالي والواقع مختلفان الواحد عن الآخر بل هما متعارضان، والاختلاف الحق هو التعارض بالمثل، وهذا التقابل يجب الإطاحة به، ووحدة الخاصتين الاثنتين يجب عرضها على نحو أننا نراها في ضوء النتائج الناجمة من سلب التناقض. إن (الوجود) محتوى في (الفحوى). وهذا الواقع عندما يكون غير محدود لا يعطينا سوى كلمات جوفاء، لا يعطينا سوى تجريدات جوفاء. إذن يجب أن نعرض أن خاصية (الوجود) أو كيفه هو محتوى على نحو إيجابي في (الفحوى)، ومن ثم نحصل على وحدة (الفحوى) و(الوجود).

وعلى أي حال إنهما مختلفان أيضاً ومن ثم فإن وحدتهما هي الوحدة السالبية لكليهما، وما نحن مهتمون به هو إلغاء الفرق. والفرق يجب مناقشته، ووجود الوحدة يجب أن يتأسس ويجري عرضه بمقتضى هذا الاختلاف أو الفرق. والأمر يرجع إلى المنطق لكي يجري عرض الوحدة بهذه الطريقة - إن (الفحوى) هي هذه الحركة التي بمقتضاها تشخصن نفسها وتتخذ شكل (الوجود)، وأن هذا الجدل، هذه الحركة التي بمقتضاها تعطي (الفحوى) نفسها خواص (الوجود)، خواص عكسها، والتي يمكن بها أن نسمي العنصر المنطقي هو التطور الأكبر للفكر والذي على هذا ليس موجوداً في (الدليل الأنطولوجي). وهذا هو ما يشكل قصور هذا الدليل الأخير.

وبالنسبة لشكل تفكير أنسلم فإنه يلاحَظُ أنه وارد في المحتوى حيث الفحوى أو التصور (لله) يُفْترض مستقلاً عن الواقع، نظراً لأن (الله) هو أكثر الكائنات كمالا. والنقطة الحقيقية هي أن الفحوى تعطي ذاتها شكلاً موضوعياً من عندياتها، غير أن (الله) هو - هكذا - أكثر الأشياء كمالا في الفكرة وحدها، أو الفكر الشائع. وعندما يحدث قياس مع فكرة أكثر الوجود كمالا فإن التصور المجرد (لله) يبدو قاصراً. إن تصور الكمال هو المعيار، وهكذا فإننا نرى أن (الله) كفحوى أو كفكر بسيط لا يرقى إلى هذا المعيار.

إن الكمال هو مجرد فكرة غير محددة. فما المقصود حقاً عندما نسمي شيئاً ما كاملاً؟ إن الصفة الماهوية قد تُرى على نحو مباشر في شئ هو على العكس مع ما هو مطبق هنا، أي إن النقص يمثل وحسب فكرة (الله) ومن هنا فإن الكمال هو وحده التفكير أو (الفحوى) مع الواقع، وهذه الوحدة لهذا تُفْترض أو يجري طرحها هنا من قبل: حيث أن (الله) ينطرح على أنه (الأكثر كمالا). و(هو) ليس له هنا مزيد من التحديد أو التشخصن، إنه (هو) الواحد الكامل وحسب، إنه لا يوجد إلا على هذا النحو، وهذه تحدد طابعه (هو) المحدد وواضح من هذا أن النقطة الحقيقية هي وحسب هذه الوحدة من (الفحوى) والواقع. وهذه الوحدة هي خاصة الكمال، وفي

الوقت نفسه خاصة (الألوهية) ذاتها، لكن الأمر أيضاً أن هذا هو خاصية (الفكرة العادية) أيضاً. وعلى أي حال وهذه الخاصية تنتمي دون شك على نحو أكبر لتحديد (الله).

والافتراض المسبق الذي يتضمن حقاً (الفحوى) على نحو ما فهمها أنسلم هي وحدة (الفحوى) والواقع، وهكذا نتبين لماذا لا يمكن لهذا الدليل أن يشبع العقل، لأنه هو بالضبط الافتراض المسبق عينه الذي هو مطروح. والرؤية التي بمقتضاها تحدد (الفحوى) ذاتها في ذاتها، تعطي ذاتها شكلاً موضوعياً أو تحقق ذاتها، إنها رؤية واحدة يتم التوصل إليها فيما بعد، وتنطلق من طبيعة (الفحوى) نفسها، ولا يمكن أن توجد بمعزل عن هذا. وهذه هي الرؤية التي تطرح التساؤل عن: إلى أي مدى يمكن (للفحوى) نفسها الإطاحة بها مع أحادية جانبها.

وإذا نحن قارنا هذا الرأي بالرأي الذي ينتمي إلى عصرنا والذي صدر بمعنى خاص جداً مع كانت فإنه يمكن طرح المسألة هكذا: إن الإنسان يفكر، يدرك، يريد، وأعماله الخاصة بالإرادة مرتبطة بأفعال فكره، إنه يفكر ويصوغ التصورات معاً، وهو كائن له طبيعة حسية عينية وطبيعة عقلية معاً. إذن، زيادة على ذلك فإن فكرة (الله)، (الفكرة العادية)، (اللاتناهي)، (غير المحدود)، هي بمقتضى هذا الرأي الفحوي التي شيدناها، ولكن علينا ألا ننسى أنها فحوى وحسب توجد في أدمغتنا. لماذا يقال إنها فحوى ما (وحسب)؟ إن الفحوى هي شئ غير كامل، نظراً لأن الفكر هو كيف واحد، إنه شكل واحد من النشاط الإنساني وسط أشكال أخرى، أي إننا نقيس الفحوى بالوقائع التي لدينا بالفعل في الأفراد العينيين. ومن المؤكد أن الإنسان ليس كائنا مفكرا، إنه كائن مع طبيعة حسية بالمثل، وربما تكون لديه أشياء محسوسة حتى في فكره. وهذا في الواقع مجرد العنصر الذاتي في الفحوى. ونحن نجد هذا على أنه غير كامل بمقتضى المعيار المطبق عليه، لأن هذا المعيار هو الإنسان العيني. وقد يقال إننا نعلن (الفحوى) على أنها لا تزيد على أن تكون فحوى، وأن ما يُدْرَك بالحواس هو الواقع، ومؤكد أن الواقع يعني ما نراه أو نشعر به أو ندركه في الإحساس. ويمكن

قول هذا وهناك الكثيرون الذين يقولون بهذا، وأنهم لا يقرون بشئ على الواقع إلا على ما يجري إدراكه بالحواس وليس ما هو روحي. إن ذاتية الإنسان الكلية العينية هي التي تطفو أمام العقل، والتي يجري تناولها على أنها المعيار، ويجري القياس الذي به يكون التقاط الأشياء في (الفحوى) ليس سوى صياغة الفحوات أو التصورات.

وعلى هذا إننا نقارن بين الرأيين - رأي أنسلم والرأي المنتمي للعصر الراهن ونحن نرى أن الشئ المشترك بينهما هو أنهما الاثنين يطرحان فروضاً مسبقة. إن أنسلم يفترض كمالا غير محدد، ويفترض الرأي الحديث الذاتية العينية للناس بصفة عامة. وبالمقارنة مع ذلك الكمال، ومن جهة أخرى بالمقارنة مع تلك الذاتية التجريبية والعينية فإن (الفحوى) تبدو أنها شئ أحادي الجانب وغير مُرْض. وفي رأي أنسلم فإن خاصية الكمال تعني حقاً - أيضاً - أنه وحدة (الفحوى) والواقع. وبالنسبة لديكارت وأسبينورا أيضاً فإن (الله) هو (الأول)، الوحدة المطلقة للفكر و(الوجود)، (أنا أشك فأنا موجود)، (الجوهر) المطلق، وهذا أيضاً هو رأي ليبتنز وما لدينا من جهة هو افتراض مسبق هو في الواقع شئ عيني، وحدة الذات والموضوع، وبالحكم من هذا فإن (الفحوى) تبدو قاصرة. وحسب الرأي الحديث فإن علينا أن نتمسك بالفكرة القائلة إن (الفحوى) هي مجرد (الفحوى) وهي لا تتطابق مع العيني. وأنسلم من جهة أخرى يقول لنا إننا يجب أن نتخلى عن فكرة اعتبار الفحوى الذاتية على أنها شئ ثابت ومستقل، بل بالعكس، يجب أن نبدأ من أحادية جانبها. وكلا الرأيين يشتركان في هذا: إنهما يحتويان فروضاً مسبقة، وما هو متميز في كل منهما هو أن العالم الحديث يجعل العيني هو الأساس، بينما - حسب رأي أنسلم - فإن الرأي الميتافيزيقي - من جهة أخرى - هو الفكر المطلق، (الفكرة العادية) المطلقة، (الفكرة العادية) التي هي وحدة (الفحوى) والواقع، وهذا هو ما يشكل الأساس. وهذه النظرة القديمة هي إلى مدى بعيد متفوقة بقدر أنها لا تأخذ بالعيني بمعنى الناس التجريديين، بمعنى الواقع التجريبي، ولكن كفكر، وهي تتوقّف أيضاً على النظرة الأخرى أيضاً، لأنها لا تحافظ على فكرة شئ ناقص. وفي النظرة الحديثة فإن التناقض بين العيني وما هو فحوى أو

تصور وحسب لم يُجَل، إن الفحوى الذاتية توجد، إن لها قيمة حقيقية، ويجب تناولها على أنها ذاتية، إنها هي ما هو حقيقي. وهكذا فإن وجهة النظر الأقدم هي المفضلة إلى حد كبير، لأن اعتمادها قائم على (الفكرة العادية). ووجهة النظر الحديثة - مرة أخرى - لها خاصية واحدة من نوع أعرض، حيث أنها تمثل العيني على أنه وحدة (الفحوى) والواقع، بينما - في تقابل مع هذا نجد النظرة القديمة لم تتجاوز تجريد الكمال.

المصطلحات

عربي - إنجليزي



(أ)

الآخرية	Otherness
الإدراك الحسي	Perception
أرواح الموتى	Manes
الاستدلال	Reasoning
الاصطباغ المثالي	Ideality
الاغتراب	Alienation
إله البحر	Poseidon
إله البذر في الخريف	Saturn
إله الخضرة والنبيذ	Bachus
إله الحرب	Mars
إله الرعاة الروماني	Pales
إله الصداقة الفارسي	Mithra
إله قطعان الماشية	Appollo
إله قوة السماء	Jupiter
إله قوة السماء في جبل الكابيتول بروما	Jupiter of Capitoliness
إلهة الآفات	Robigo
الإلهة أثينا	Pallas
إلهة الخصب العامة الإيطالية	Fortuna Publica
إلهة السكينة	Tranquillitas
إلهة الجوع	Fames
إلهة الحمى	Febnis
إله الرأفة	Eumenides
إلهة السلام	Pax
إلهة الصفات الملكية	Vacuna
إلهة الطبيعة	Diana
إلهة العناية	Angerona
إلهة الفرن الرومانية	Vesta
إلهة القمح	Ceres
إلهة مملكة السماء	Juno
إلهة الموقد الرومانية	Fornax
إلهة النار	Vulcan
الإلهي	Devine
الألوهية	Godhead
الامتثال	Conformity
الانفصال	Separation

(ب)

الباطنية	Inwardness
البركة	Bless
بالإمكان	Potertiaiiy
بالقوة	Potentially

(ت)

التجاوز	Transcendence
تجريدي	Abstract
التجريد	Abstraction
التجزئية	Particalarity
التجلي	Manifestation
التحددية	Determinateness
التخيل	Imagination
التردد	Irresolution
التشخص	Characterization
التصالح	Reconciliation
التصور	Conception
التطهير	Purification
التعارض	Opposition
التقوى	Peity
تمثيل صامت	Pantomime

التهكم	Irony

(ج)

الجبابرة	Titans
الجزئي	Particular
الجوهر الأعلى للكون	Brahma
الجوهرية	Substantiality

(ح)

الحق	Right
الحكمة	Wisdom

(خ)

الخلود	Immortality
الخيال	Fancy
الخير	Good

(د)

الدولة	State
الدين المطلق	Absolute Religion

(ر)

ربة الشعر	Muse
الرفعة	Sublimity
الروح	Spirt
الروح القدس	Holy Spirit

(س)

السالبية	Negativity
السخرية	Irony
السديم	Chaos
السعادة	Happiness
السلب	Negation
سلب السلب	Negation of Negation
السلطان	Authority
السمو	Sublimity
السيادة	Sovereignty
السيرورة	Process

(ش)

شجرة أنساب الآلهة	Theogony
الشر	Evil
الشيطان	Devil

(ض)

الضرورة	Necessity
الضغينة	Ill - Will

(ط)

طغياني	Titanic

(ع)

العالم المسيحي	Christendom
العدم	Nothingness
العزلة	Solitude
العقلانية	Rationality
العلة	Cause
العماء	Chaos
العيني	Concrete

(غ)

الغاية	End
الغربة	Strangement

(ف)

الفحوى	Notion
الفكرة العادية	Idea
فلسفة الأخلاق	Ethics
الفوضى	Chaos

(ق)

القبلي	Apriori
قتل الأب أو الأم	Parricide
القداس	Service
القدر	Fate
القضاء	Foreordination
القضية	Proposition
القطعيّات	Dogmatics
القوة	Power

(ك)

كبير آلهة اليونان	Zeus
الكلية	Universality

(ل)

اللاتحددية	Indeterminateness
اللاتناهي	Infinitude
اللاهوت	Theology
اللطف	Bless

(م)

الماهوية	Essentiality
مجمع الآلهة	Pantheon
المحتوى	Content
المصداقية	Validity
المصير	Destiny
المطلق	Absolute
معبد دلفي	Delphi
المعجزة	Miracle
المعلول	Effect
المقولة	Category
الموضعة	Objectivity
الموضوعية	Objectivity

(ن)

النبيّة الجوالة اليونانية	Sibyline
النسك	Service
النعمة	Bless
النفع	Utility
النفي	Negation
نفي النفي	Negation of Negation
النقيض	Antithesis

(هـ)

الهوية	Identity
الهيمنة	Sovereignty

(و)

الوحدة	Unity
الوحي	Revelation
الوعي الذاتي	Self - Consciousness

(R)

Rationality العقلانية
Reasoning الاستدلال
Reconciliation التصالح
Revelation الوحي
Right الحق
Robigo إلهة الآفات

(S)

Saturn إله البذر في الخريف
Self - Consciousness الوعي الذاتي
Separation الانفصال
Service القداس - النسك
Sibyline النبيّة الجوالة اليونانية
Strangement الغربة
Sovereignty الهيمنة - السيادة
Spirit الروح
State الدولة
Sublimity السمو - الرفعة
Substantiality الجوهرية

(T)

Theogony شجرة أنساب الآلهة
Theology اللاهوت
Titanic طغياني
Titans الجبابرة
Tranquillitas إلهة السكينة
Transcendence التجاوز

(U)

Unity الوحدة
Universality الكلية
Utility النفع

(V)

Vacuna إلهة الصفات الملكية
Validity المصداقية
Vesta إلهة الفرن الرومانية
Vulcan إلهة النار

(W)

Wisdom الحكمة

(Z)

Zeus كبير آلهة اليونان

(H)

Happiness السعادة

Holy Spirit الروح القدس

(I)

Idea الفكرة العادية

Ideality الاصطباغ المثالي

Identity الهوية

Ill - Will الضغينة

Imagination التخيل

Immortality الخلود

Indeterminateness اللاتحددية

Infinitude اللاتناهي

Inwardness الباطنية

Irony السخرية - التهكم

Irresolution التردد

(J)

Juno إلهة مملكة السماء

Jupiter إله قوة السماء

إله قوة السماء في جبل الكابيتول بروما

Jupiter of Capitaliness

(M)

Manes أروح الموتى

Manifestation التجلي

Mars إله الحرب

Miracle المعجزة

Mithra إله الصداقة الفارسي

Muse ربة الشعر

(N)

Necessity الضرورة

Negation النفي - السلب

نفي النفي - سلب السلب

Negation of Negation

Negativity السالبية

Nothingness العدم

Notion الفحوى

(O)

Objectivity الموضوعية - الموضعة

Opposition التعارض

Otherness الآخرية

(P)

Pales إله الرعاة الروماني

Pallas الإلهة أثينا

Pantheon مُجَمّع الآلهة

Pantomime تمثيل صامت

Parricide قتل الأب أو الأم

Particular التجزئي

Particularity التجزئية

Pax إلهة السلام

Perception الإدراك الحسي

Piety التقوى

Poseidon إله البحر

Power القوة

Potentially القوة - بالإمكان

Prosess السيرورة

Proposition القضية

Purification التطهير

(A)

Absolute المطلق
Absolute Religion الدين المطلق
Abstract تجريدي
Abstraction التجريد
Alienation الاغتراب
Angerona إلهة العناية
Antithesis النقيض
Appollo إله قطعان الماشية
A Priori القبلى
Authority السلطان

(B)

Bachus إله الخضرة والنبيذ
Bless البركة
Brahma الجوهر الأعلى للكون

(C)

Category المقولة
Cause العلة
Ceres إلهة القمح
Chaos العماء - السديم - الفوضى
Characterization التشخص
Christendom العالم المسيحي
Conception التصور
Concrete العيني
Conformity الامتثال
Content المحتوى

(D)

Delphi معبد دلفي
Desttiny المصير
Determinateness التحددية
Devil الشيطان
Devine الإلهي
Diana إلهة الطبيعة
Dogmatics القطعيات

(E)

Effect المعلول
End الغاية
Essentiality الماهوية
Ethics فلسفة الأخلاق
Eumenides إلهة الرأفة
Evil الشر

(F)

Fames إلهة الجوع
Fancy الخيال
Fate القدر
Febris إلهة الحمى
Foreordination القضاء
Fornax إلهة الموقد الرومانية
إلهة الخصب العامة الإيطالية Fortuna Publica

(G)

Godhead الألوهية
Good الخير
Grace البركة - اللطف - النعمة



أديان / فلسفة

فريدريك هيجل

الأعمال الكاملة

محاضرات فلسفة الدين

ترجمة

مجاهد عبد المنعم مجاهد

تصدر في تسع حلقات

- مدخل إلى فلسفة الدين
- فلسفة الدين
- العبادة وديانة الطبيعة
- ديانة الطبيعة وديانة الحرية
- الديانة الروحية
- ديانة الجمال والدين المطلق
- الله والفكرة الخالدة
- أدلة وجود الله
- أدلة أخرى على وجود الله

«وفي الدين نسحب أنفسنا مما هو زماني ومؤقت، وألم القلب يخرس.
إن الدين هو ذلك النطاق للحقيقة الأبدية والراحة الأبدية والسلام الأبدي»

(هيجل : محاضرات فلسفة الدين)

علي مولا



٤ شارع حجاج عين شمس الشرقية
القاهرة - مصر ت:٤٩١٤٢٧٦
Web site:www.elkalema.com